Filología e historia de los textos cristianos

Bibliotheca divina

Giovanni Maria Vian





COLECCIÓN LITERATURA CRISTIANA ANTIGUA Y MEDIEVAL

Filología e historia de los textos cristianos

Bibliotheca divina

Giovanni Maria Vian

Muchísimos textos cristianos se mueven alrededor de una palabra que se considera inspirada por Dios, antes bien, por él mismo pronunciada y encarnada en Jesús. Esta palabra, pronto puesta por escrito, ha dado así origen con el pasar del tiempo a innumerables escrituras, nacidas de la pasión y de la atención filológica por el texto sagrado: una verdadera colección de libros de Dios (*bibliotheca divina*), importantes para la fe cristiana pero también para la transformación de las culturas, no sólo en Occidente.

Este libro dibuja por primera vez una historia general de los textos cristianos y de su significado en la historia de la cultura, desde los orígenes de la Biblia al s. XX, pasando por la confrontación con el judaísmo y el helenismo, el nacimiento de la filología cristiana con Orígenes, Eusebio y Jerónimo, la Edad Media entre el Oriente bizantino y el Occidente latino, el esplendor del humanismo, la gran erudición entre los siglos XVI y XVIII, la relación problemática de la tradición cultural cristiana con la modernidad.





BIBLIOTHECA DIVINA

FILOLOGÍA E HISTORIA DE LOS TEXTOS CRISTIANOS

BIBLIOTHECA DIVINA

FILOLOGÍA E HISTORIA DE LOS TEXTOS CRISTIANOS

GIOVANNI MARIA VIAN



Título original:
BIBLIOTHECA DIVINA

Revisión
Santiago García Jalón de la Lama, Patricio de Navascués
y Giovanni María Vian

ISBN: 84-7057-505-8
Depósito legal: M. 47.882-2005

Printed in Spain

Anzos, S. L. - Fuenlabrada (Madrid)

CONTENIDO

PREMISA

La atención es el único camino
hacia lo inexpresable,
la única vía al misterio[1].

Este libro quiere narrar una pasión: no tanto la del autor (que por supuesto no la niega), cuanto la de los hombres que han sido protagonistas de una búsqueda incesante. Se trata de la historia, aquí esbozada en un primer intento, de la investigación acerca de una palabra, que escrita de inmediato, se consideró que estaba inspirada por Dios y, más aún, pronunciada por él. Una palabra que ya el primer cristianismo cree hecha carne en Jesús y que es más tarde escrita, casi encarnada también ella, como sugiere en un texto del s. XV la osada comparación entre el libro sostenido en las manos y el niño Jesús entre los brazos de Simeón[2]. Esta palabra se convierte en la Escritura por excelencia y a su vez está en la raíz de otras innumerables escrituras, los libros de Dios y sobre Dios: *bibliotheca divina*[3], precisamente, expresión que Jerónimo usa, en una carta y en las noticias biográficas sobre

---

[1] La cita está tomada del escrito de Cristina Campo titulado *Attenzione e poesia*, editado por primera vez en 1962 en *Fiaba e mistero* y nuevamente publicado en Campo (1987) 167.

[2] La comparación —que alude a un episodio evangélico (Lucas 2, 25-32)— está en el *Doctrinale invenum* de Tomás de Kempis, quizás autor de la *Imitatio Christi*, y es citado en Vian (1980) 33.

[3] Éste es el título original del libro.

Pánfilo y sobre Eusebio[4], para resumir el objeto de la pasión común a ambos y compartida por él mismo.

Todas estas escrituras por lo tanto, y la pasión que expresan y suscitan, están en el centro del presente estudio. Por esta razón, la filología aquí esbozada es, incluso en sus protagonistas menores y olvidados, amor por la palabra, en su sentido más comprometido desde el punto de vista ideológico (o si se quiere, teológico), pero también en el sentido más propio y técnico. Ambos aspectos se entrecruzan más tarde en la transmisión de este patrimonio incluso cultural, cuya aportación resulta fundamental para la comprensión de la historia de buena parte de la humanidad y del mismo mundo contemporáneo. La sucesión de hechos aquí narrada no es por lo tanto sólo en sentido estricto una historia de la filología de los textos cristianos y sobre los textos cristianos —expresión que considero sinónima de filología patrística— sino en una óptica más ancha también la historia de la transmisión de estos textos, y en definitiva de la misma tradición cultural cristiana.

Esbozada en el otoño de 1992, la idea de este trabajo nació de la constatación de la falta de un simple instrumento de acercamiento a la historia de la tradición de los textos cristianos, análogo en la intención al excelente volumen dedicado a los textos clásicos por dos estudiosos ingleses[5]. Abre este libro un primer capítulo de carácter general que explica la amplia acepción según la cual se entienden aquí el término filología y la expresión filología patrística. Sigue la exposición propiamente dicha, desde los orígenes de la Escritura hebraica hasta finales del s. XX, con un aparato de notas que quiere ser solamente un ligero soporte del texto, especial-

---

[4] Cf. *Epistula* 34,1 y *De viris inlustribus* 75 y 81.

[5] Se trata de Reynolds y Wilson (1987). Para la historia de los textos cristianos ofrece muchísima información Ghellinck (1947).

mente en las partes dedicadas a la antigüedad y a la Edad Media, pero que, sin embargo, más adelante, sobre todo a partir del capítulo sobre el humanismo, se convierte en una forma de necesaria integración del texto mismo, que desde este punto, ha llegado a ser más complejo y abigarrado por la sobreabundante materia. En homenaje al dicho latino según el cual «gran parte de la erudición reside en saber dónde puedes encontrar algo» (*scire ubi aliquid possis invenire magna pars eruditionis est*), se concluye este ensayo con un capítulo que, sin pretensión alguna de exhaustividad, quiere ofrecer, sobre todo, puntos de partida para posteriores lecturas.

Completan el volumen un elenco de las referencias bibliográficas citadas en las notas en forma abreviada y un detallado índice de nombres y de materias que pretende facilitar el reconocimiento de los innumerables hilos que se entrecruzan en la tradición de los textos cristianos. Las traducciones de los pocos textos citados son mías donde no se indique de otro modo, los títulos de las obras antiguas generalmente se dan según la forma latina más usada y para la transliteración de alfabetos no latinos se siguen las normas internacionales, sin la indicación de la cantidad de las vocales. En las informaciones bibliográficas se han respetado las formas originales, con leves adaptaciones sobre todo a un uso sobrio de las mayúsculas, mientras que para las ediciones críticas se han proporcionado, para no hacer el texto demasiado pesado, solamente las informaciones necesarias para poder localizarlas.

Este libro, escrito casi en su totalidad desde julio de 1999 a octubre de 2000, debe mucho a diversas personas y muchísimo a otras —evidentemente no los errores y las faltas, que hay que achacarlas íntegramente al autor— pero me resulta imposible aquí mencionar todos los nombres y únicamente puedo reconocer deudas permanentes a mi madre Cesarina Ghioldi, desaparecida cuando todavía no pensaba en este

volumen, a mi padre Nello Vian y a mi mujer Margarita Rodríguez (que me han acompañado en la escritura hasta sus últimos días en el invierno y en la primavera del año pasado), a Manlio Simonetti *magistro* y a Gianluca Mori, cuya inteligencia abierta ha creído enseguida en esta idea, acogiéndola en los programas editoriales de Carocci. A la memoria de mis padres y de mi mujer, *cum sanctis in Deo*, está dedicado el libro.

Roma, 2 de abril de 2001

Esta edición española —revisada y corregida respecto también a la primera reimpresión corregida del original italiano publicada en 2002— se debe al impulso de Eugenio Romero Pose, actualmente obispo auxiliar de Madrid, amigo de siempre, y a la paciencia y a los excelentes cuidados de dos colegas y buenos amigos, Santiago García Jalón de la Lama y Patricio de Navascués, y de otro gran amigo, Juan Manuel de Prada, con quien he compartido días inolvidables el último abril romano. A todos ellos mi agradecimiento más cordial.

Roma, 10 de noviembre de 2004

I

PRÓLOGO
ENTRE HISTORIA, IDEOLOGÍA Y CULTURA

1. FILOLOGÍA, MÁS AÚN, HISTORIA

El término «filología» se explica habitualmente como estudio de una lengua y de una literatura, a pesar de que el uso común lo restringe, sobre todo, a la profundización de un texto según un método que pretende reconstruir el original a través de las fases de su transmisión. Estas dos afirmaciones resumen modos diversos de entender la filología. El primero, más amplio, la considera disciplina histórica por excelencia, en cuanto que la ve como sinónimo de cualquier intento de comprensión global del pasado. Esta operación no puede prescindir de las fuentes, que es necesario reconstruir y examinar de forma crítica según el método filológico. El segundo es más restringido e intenta profundizar en las facetas literarias de los textos y los aspectos más técnicos del método mismo, es decir, la crítica textual y la técnica de la edición, que son siempre etapas obligadas.

Estas formas de entender la filología quedaron representadas en la célebre polémica que, en uno de sus períodos más fecundos, el de la maduración moderna (no por casualidad en ámbito alemán), enfrentó a Karl Otfried Müller (1797-1840), alumno de August Boeck, con el más anciano Gottfried Hermann (1772-1848), en el llamado *Eumenidenstreit* («discusión sobre las Euménidas»), suscitado por el prefacio (1833) de Müller a la tragedia de Esquilo. Más allá de sus aspectos particulares (la reacción de Hermann a la más amplia concepción de Müller no era del todo injustificada, en cuanto que criticaba algunos puntos débiles de la recons-

trucción filológica de su adversario), el debate entre los dos grandes filólogos es el signo claro de una dialéctica no superada entre dos visiones opuestas de la disciplina. Así las armonizaba en 1950 Gino Funaioli:

> La filología es una disciplina que quiere devolver históricamente la unidad espiritual de un pueblo a través de las manifestaciones de su ser. La poesía, las letras y el arte en primer lugar. Pero también el pensamiento, la religión, la ética, el mito, la vida pública y la privada, y así sucesivamente. Quiere ser, en definitiva, como se entiende desde hace más de un siglo, reconstrucción crítica e histórica de las edades culturales de un pueblo. Más directamente: de sus expresiones artísticas, de las revelaciones del genio individual. En sentido más estricto, filología fue y es investigación del lenguaje, sobre todo del griego y del latín, crítica de textos de poesía y prosa, exégesis, valoración literaria y estética[1].

Treinta años antes, tras los pasos de Boeck y Müller, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff había presentado la visión emocionada y emocionante de una disciplina total y unitaria que pretendía la evocación de la «civilización greco-romana en su esencia y en todas las expresiones de su vida», civilización también ella caracterizada por una profunda unidad:

> La labor de la filología es hacer revivir con la fuerza de la ciencia la vida desaparecida, el canto del poeta, el pensamiento del filósofo y del legislador, la santidad del templo y los sentimientos de los creyentes y de los no creyentes,

---

[1] Funaioli (1959), col. 1337.

las múltiples actividades en el mercado y en el puerto, en tierra y en el mar, los hombres entregados al trabajo y al juego. Como en toda ciencia, o en toda filosofía, por decirlo a la griega, también aquí se comienza con el estupor que provoca lo que no se entiende. El fin es llegar a la pura y feliz contemplación de lo que se ha entendido en su verdad y belleza. Dado que la vida que nosotros nos esforzamos en comprender es una unidad, también nuestra ciencia es una unidad. La existencia de diferentes disciplinas como la filología, la arqueología, la historia antigua, la epigrafía, la numismática, ahora también la papirología, está justificada sólo por los límites de las capacidades humanas y no debe sofocar, ni siquiera en el especialista, la conciencia del conjunto[2].

Disciplina dirigida a la investigación y a la profundización de las fuentes que han sobrevivido, la filología se presenta como historia en sentido total, incluso cuando toma conciencia de su complejidad. Es, por encima de todo, historia de la cultura, entendida como cultura escrita. En este sentido, es, inevitablemente, una historia de grupos restringidos, sobre todo hasta la época contemporánea. Pero es consciente de la importancia que, en particular en la Edad Antigua, tuvo la cultura oral, y de la acepción más amplia del término cultura como equivalente de mentalidad.

Nacida en al ámbito helenístico y desarrollada a lo largo de la historia preferentemente sobre textos griegos y latinos, la filología se ha diversificado a partir del s. XIX, adaptando su método, en su sustancia profundamente unitario, a la problemática particular de las literaturas medievales (germánicas,

---

[2] Wilamowitz-Moellendorff (1967) 19.

románicas, eslavas), después de las griegas y latinas de los períodos bizantino, medieval y humanista y, por fin, de las literaturas en las diversas lenguas orientales y modernas. En este desarrollo histórico, la Biblia y los avatares de su texto han desempeñado un papel de primer orden. En el judaísmo helenístico se encuentran las más lejanas raíces de la filología bíblica, madurada después en ámbito cristiano en continua relación con los más diversos contextos culturales. Es fundamental tener conciencia de cómo la crítica del texto bíblico siempre se alimentó de los desarrollos de la ciencia filológica en sus varias articulaciones. Es significativo que con la edad moderna el adjetivo «sacro» —(*hieros, hagios, sacer, sanctus*), normalmente usado en ámbito judío y cristiano para denominar la Escritura inspirada por la divinidad— se aplique a obras que pretenden introducir a su estudio, más o menos fundado sobre bases críticas y más o menos influido por las diversas ortodoxias que rigen hoy día el mundo cristiano, dividido después de la Reforma Protestante. Recuérdense al respecto los tres volúmenes del *Apparatus sacer ad scriptores Veteris ac Novi Testamenti* (1603-1606) del jesuita Antonio Possevino, o la *Philologia sacra* (1623) de Salomon Glassius y la *Critica sacra* (1650) de Louis Cappel, obras —estas dos— características de la teología protestante del s. XVII, en cuyo ámbito nace una disciplina denominada *critica sacra.*

Al luteranismo del s. XVII se remonta el origen del adjetivo «patrístico». Usado en la expresión *theologia patristica*, hace referencia a la acepción de «padre», ya empleada en el cristianismo antiguo en el sentido de escritor cristiano autorizado por su doctrina. Del adjetivo y de su acepción teológica se pasa al sustantivo «patrística», que significa, en primer lugar, el conjunto de doctrinas de los Padres de la Iglesia. En el mismo ambiente cultural se acuña también el término «patrología», que aparece por primera vez en la afortunada *Patrologia sive de primitivae ecclesiae Christianae doctorum*

vita ac lucubrationibus opusculum posthumum (1653), del teólogo luterano Johann Gerhard. Esta obra tuvo tres ediciones en veinte años y surtió el efecto de difundir el vocablo con el significado de estudio, sobre todo histórico y literario, de los Padres. Los dos términos, connotados con matices diversos (teológico en el primero y más histórico en el segundo), se confundieron pronto, convirtiéndose en intercambiables, con la preponderancia del adjetivo «patrístico», que, por extensión, se aplicó a todo autor cristiano antiguo y medieval (e incluso más reciente), prescindiendo de valoraciones de tipo doctrinal. El mismo Gerhard había tratado en la *Patrologia* acerca de su oponente católico, el jesuita Roberto Bellarmino (el adversario de Galileo, después santo y doctor de la Iglesia), que en su difundido *De scriptoribus ecclesiasticis* (1613) había llegado hasta el s. XVI. El adjetivo «patrístico» es usado aún en este sentido amplio, aunque en el s. XX se restringió cronológicamente a términos variables. Generalmente abarca hasta los autores que vivieron más o menos a mitad del s. VIII: convencionalmente, hasta Juan de Damasco para el Oriente de lengua griega y hasta Beda para el Occidente latino.

2. Una disciplina con amplios confines

¿Qué entender, pues, por filología patrística? El significado inmediato es el más limitado de filología, aplicado a los textos de los Padres de la Iglesia. Aquí es importante poner de relieve lo que ya se ha apuntado sobre la unidad del método filológico. Éste es el mismo independientemente de los textos de los que se ocupe, sean clásicos, bizantinos o humanistas, más allá de las adaptaciones a problemáticas particulares y específicas. Los textos patrísticos no están separados de los demás y como los demás se deben estudiar. Aparente-

mente banal y pacífica, esta conclusión se basa en un importante criterio de fondo, extraído de un anónimo cristiano de lengua griega que vivió probablemente hacia finales del s. II: «Los cristianos no se distinguen del resto de los hombres por su origen, por su lengua o por su vestido. No viven en ciudades propias, no hablan lengua extraña alguna ni viven de forma particular»[3]. Igual que, desde el punto de vista cultural, los cristianos no son un cuerpo separado de las diversas sociedades humanas, tampoco sus textos constituyen un conjunto aparte, ni, por consiguiente, hay que leerlos de forma diferente al resto. En este sentido, la filología patrística no puede ser confinada dentro de ámbitos reservados —apelando a una elaboración teológica de la cual se consideraría funcional— ni su método puede estar determinado por presupuestos confesionales. En otras palabras: la disciplina no es un coto de caza para teólogos, ni puede ser condicionada por exigencias de tipo ideológico, ni reclamar estatutos teológicos. Los textos patrísticos no son diferentes de los otros. Al mismo tiempo, y por esa misma razón, no son menos importantes que los demás, como a menudo han sido y son todavía valorados en muchos casos por los filólogos clásicos en las historias de las literaturas y en la misma consideración común.

Límites abiertos, por tanto, desde el punto de vista ideológico, pero límites amplios también en la concepción de la disciplina, antes que nada en lo que concierne a su relación con los textos escriturísticos y, por tanto, con la llamada filología bíblica, no sin una cierta generalización (piénsese en las diversas lenguas bíblicas). Sin extensiones impropias de ámbitos y competencias, hace falta, sin embargo, considerar que el objeto de la filología patrística se centra también en los

---

[3] *Ad Diognetum* 5,1-2.

textos cristianos más antiguos, que cristalizaron con el paso de los años en el Nuevo Testamento. Junto a ellos, la Escritura hebrea traducida al griego, la cual constituyó durante las primeras décadas del movimiento puesto en marcha por los seguidores de Jesús la única recopilación de textos considerados de inspiración divina. Ya Jerónimo había incluido en su *De viris inlustribus* a los apóstoles y a los demás autores neotestamentarios, que abren así la primera historia literaria cristiana, publicada en el 393, original respecto a su fuente, la *Historia eclesiástica* de Eusebio, modelo a su vez de historia total. Canonizadas y sacralizadas las Escrituras y constituida a través de complejos procesos la tradición eclesiástica en las diversas ortodoxias, en la Europa nacida de la *Christianitas* medieval, que se dirige hacia la secularización, motivaciones de orden ideológico se entrecruzan con aquellas derivadas de la creciente autonomía crítica de las diferentes disciplinas y separan los escritos neotestamentarios, y bíblicos en general, de los patrísticos. La crítica bíblica adquiere una fisonomía propia, expandiéndose y reclamando cada vez más competencias especiales y exclusivas. Un proceso análogo se puede observar en los estudios patrísticos. Por otra parte, las exigencias doctrinales de las diversas Iglesias cristianas llevan a distinguir, aun más que lo que hasta entonces se había hecho, entre los textos cristianos antiguos, aquéllos que se suponen revelados de los que se consideran parte de la tradición. Esta distinción, legítima y sostenible en una óptica teológica cristiana y en nombre de la especificidad de las disciplinas, no tiene, sin embargo, fundamento histórico, y su superación ha de ser fecunda, en razón de una comprensión unitaria de los textos mismos. Profundizarán en estos textos diversos especialistas, pero con la conciencia de acercarse a una realidad compleja y lejana que, con la puesta en claro de todos los elementos disponibles, tiene mayores posibilidades de explicarse mejor. Además, la literatura bíblica judía y cristiana no se

limita a la que se ha vuelto canónica y se entenderá fácilmente que no se puede entender el conjunto de estas fuentes si no es en un cuadro que lo abarque todo. Como la filología patrística no puede dejar de lado la literatura bíblica, no puede obviar y desentenderse (sin intenciones anexionistas) de una literatura a la que está estrechamente unida, como es la judeo-helenística, formando parte de ella tanto libros bíblicos como autores que son fundamentales para el desarrollo y la comprensión del cristianismo. Baste recordar cómo Eusebio considera a Filón, presentado casi como «de los nuestros»[4], así como la inclusión del judío alejandrino junto a Flavio Josefo y a Justo de Tiberíades (los dos historiadores hebreos adversarios entre ellos), en el *De viris inlustribus* de Jerónimo.

También desde el punto de vista cronológico los límites de la filología patrística son más amplios que los que la acotan en la antigüedad tardía o incluso en la alta Edad Media. No se quiere aquí asumir la óptica común hasta el s. XIX que consideraba textos patrísticos todos los bizantinos y los medievales latinos hasta comienzos del s. XIII (incluidos, para suerte de los innumerables lectores, en las dos incomparables recopilaciones hechas por Jacques-Paul Migne). Antes bien, se quiere poner de relieve que, en una concepción amplia de la disciplina, ésta debe incluir la historia de los textos cristianos y sus avatares, sin querer apropiarse de las tareas de la filología bizantina, medieval o humanista, sino proyectando la mirada a autores y a momentos de la historia de la cultura, muy lejanos de la edad patrística. Por quedar en los ámbitos que se acaba de mencionar, ¿cómo no considerar bajo esta óptica como pertenecientes a la filología patrística a Focio o

[4] *Historia eclesiástica* II,4, 2.

los avatares del texto bíblico latino durante la Edad Media, o la historia de las ediciones y el comienzo de la filología crítica en época moderna? ¿Cómo podría dejarse de lado la influencia creativa ejercida por los estudios críticos bíblicos y patrísticos sobre la historia de la filología y de la cultura en general, así como la completa afirmación de estos estudios en el s. XX?

Un último aspecto importante que en una visión panorámica de la historia de los textos cristianos no puede ser omitido se refiere a los caracteres culturales del cristianismo. Nacido en el tronco del judaísmo —a su vez arraigado en el contexto semítico, pero después envuelto por una helenización profunda y por influencias orientales de diverso origen— el movimiento puesto en marcha por los creyentes en Jesús como Cristo[5] se propaga rápidamente desde Judea hacia el mundo mediterráneo y hacia Oriente, y en griego lee y hace propias las Escrituras hebreas, como griega es la primera producción literaria cristiana. Hacia finales del s. II, al griego se unen el latín y el siríaco. A estas tres lenguas se añaden otras orientales (copto, armenio, árabe y etiópico, por limitarse a las principales y a la época más antigua), fundamentales no sólo para las propias tradiciones, sino también porque, a menudo, resultan los únicos medios para remontarse a los textos griegos. Las competencias no pueden extenderse a las diversas lenguas y culturas cristianas, pero incluso desde este punto de vista no cabe duda de que los límites de la filología patrística son más amplios que los del mundo helenizado y después unificado por el dominio romano.

[5] El nombre tiene origen en *christos*, es decir, «ungido por Dios», traducción griega del hebraico *mashiah*, de donde viene el calco, ya en el latín de los cristianos, «mesías», denominación de una figura de liberador, rey y salvador de Israel.

3. ¿CULTURA CRISTIANA?

La extensión de los amplios límites de la filología patrística deriva de una concepción amplia de la disciplina —que, desde los imprescindibles aspectos técnicos, la dilata hasta hacer de ella una historia de la cultura— pero también de la misma naturaleza del fenómeno cristiano examinado desde el punto de vista de una historia de la cultura. Sin adentrarse en el enredo del debate sobre el concepto de cultura, bastará recordar la oscilación entre una acepción más limitada del término, que lo restringe a un conjunto elaborado de conocimientos, y otra que hace de él un sinónimo de mentalidad, de forma de pensar e interpretar la realidad. Nótese cómo estas dos concepciones de cultura no están tan alejadas y definidas en sus correspondientes límites. Dicho esto, el problema de fondo se refiere a la relación entre cristianismo y cultura, entendida en el sentido más amplio. ¿Es, por tanto, posible identificar el cristianismo como cultura? ¿Se puede hablar de cultura cristiana?

La cuestión es muy compleja y recorre toda la historia del cristianismo, ya desde sus orígenes en el corazón de un judaísmo que, en la época de la dominación romana, debía de ser mucho más lleno de matices y variado de lo que hoy es posible no sólo reconstruir, sino también imaginar. Helenizado y plagado de contrastes en la misma Palestina, el judaísmo se presentaba difundido y muy diversificado en toda la ecumene mediterránea. En esta situación, culturalmente muy complicada, los seguidores de Jesús, que muy pronto se convirtieron en propagandistas activos y eficaces, acentuaron, aunque fuera con diversos matices entre ellos, las aspiraciones universalistas ya presentes en algunos textos de las Escrituras. Se puso así en marcha una competición muy dura en el interior del judaísmo. Aunque no es fácil reconstruir las etapas de este proceso por la escasez de las fuentes, los cristia-

nos (que casi desde los años cuarenta del s. I empiezan a ser denominados así en Antioquía)[6] consiguen separarse del tronco originario en sólo unas décadas, más o menos a comienzos del s. II. El proceso de separación del judaísmo se desarrolla junto a la elaboración de la primera literatura cristiana (aquélla que, teniendo sus raíces en las Escrituras sagradas judías, respecto a éstas es denominada enseguida «nuevo testamento»), determinando las características culturales más profundas de este judaísmo nuevo connotado por la fe en Jesús como Cristo y por un fuerte impulso al universalismo.

Se podría insistir mucho sobre esta tendencia universal del cristianismo y, al mismo tiempo, mostrar las innegables raíces judías de esta tendencia junto a la nueva capacidad propagandística y expansiva de los seguidores de Jesús. Sin embargo, importa aquí poner de manifiesto cómo el motivo de la universalidad es retomado constantemente ya desde los textos cristianos más antiguos. Se convierte así en un elemento connotador de la que pronto es identificada, incluso desde fuera, como una nueva creencia. En el esfuerzo por adquirir una identidad bien definida respecto a la matriz judía[7], la característica de la Iglesia cristiana a la aspiración universal —*katholikos* significa «universal» y se aplica, quizás en este sentido, a la Iglesia, ya desde los comienzos del s. II[8]— se contrapone, a menudo, al particularismo nacional judío. Por ello, no carece de significado que el anónimo autor del texto ya citado escriba que los cristianos son combatidos

---

6 La noticia está en Hechos de los apóstoles 11,26. Cf. Taylor (1994).

7 Esta «raíz» (Romanos 11,16) para los cristianos ha constituido siempre un nudo fundamental problemático, pero inevitable e irrenunciable.

8 La primera aparición del término es en la carta *Ad Smyrnenses* (8,2) atribuida a Ignacio, obispo de Antioquía. Sólo después de la reforma protestante, «católico» ha asumido comúnmente la acepción que lo limita a la Iglesia romana.

«como extranjeros» (*allophyloi*)[9] por los judíos. Frente a éstos, dos siglos después, Juan, el gran predicador después llamado «boca de oro» (*chrysostomos*), proclama con orgullo: «Y vosotros sois un solo pueblo, nosotros, sin embargo, toda la tierra»[10].

Durante el primer milenio, sobre todo, es imposible negar históricamente al desarrollo del cristianismo esta vocación ecuménica que connota, con progresiva continuidad, su expansión y los mismos caracteres de su adaptación a culturas muy diversas. Piénsese en la difusión en Oriente y hacia Etiopía, y en la evangelización de las poblaciones eslavas en Occidente. Sin embargo, es igualmente indiscutible que, a partir de la Edad Moderna y hasta el s. XX, el desarrollo de las misiones cristianas se caracteriza por la restricción de esta expansión universal a un concepto geográfico, mientras que se atenúa su importancia cultural. Paradójicamente, cuando los misioneros se extienden por todo el mundo, según el mandato de Jesús resucitado, la progresiva identificación entre la evangelización y las culturas prevalentes en las Iglesias protagonistas de esa expansión misionera (que son, sobre todo, las occidentales) reduce la capacidad del cristianismo de enraizarse en culturas lejanas y diversas del ámbito europeo. No obstante, este proceso no es del todo lineal y sin contrastes, como lo demuestra la secular cuestión sobre la legitimidad de los ritos chinos, japoneses y malabares, surgida en el catolicismo ya a finales del s. XVI. Sólo en el s. XX, en un contexto que desde muchas ópticas (cultural, económica, política) registra modificaciones sustanciales en las relacio-

---

[9] *Ad Diognetum* 5,17. En el mismo sentido, la palabra había sido puesta en boca de Pedro en Hechos de los Apóstoles 10,28 y era usada en la versión griega de las Escrituras judías para denominar a los filisteos.

[10] La expresión está tomada del comentario al salmo 109 (PG 55, col. 267).

nes entre el Occidente eurocéntrico y el resto del mundo, la relación entre cristianismo y cultura se concibe en términos que, en ámbito católico y ya entre las guerras mundiales, permiten distinguir entre evangelización y civilización (o, si se quiere, colonización). Se llegará así al Concilio Vaticano II (1962-1965). En su documento sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo, titulado *Gaudium et spes*, se afirma que hay una sustancial diferencia entre el mensaje cristiano y las diversas culturas en las que es difundido y a las que no puede unirse de forma exclusiva. En este sentido, es imposible considerar el cristianismo como cultura y, mucho menos, identificarlo con una cultura particular, ni siquiera la occidental y europea, que ha sido, sin embargo, profundamente marcada y modelada por el cristianismo. Tampoco es posible hablar de cultura cristiana en sentido absoluto, sea porque se reduciría el cristianismo dentro de los términos que, en cuanto religión universal, él reconoce no constitutivos ni indispensables, sea porque, históricamente, la definición de cultura cristiana es incompleta (cuando, además, no asume valores ideológicos o tendencias a la absolutización) y tiene que ser posteriormente precisada para ser utilizable.

A pesar de todo, dentro del catolicismo posterior al Vaticano II, se ha reabierto una discusión —expresión también de diversas sensibilidades y posiciones de la Iglesia contemporánea a propósito de la presencia de los cristianos en la sociedad— sobre la posibilidad de hablar de una cultura cristiana en época patrística. Sin embargo, incluso por parte de los que sostienen esta hipótesis, la conclusión parece eludir el problema, resumiéndose en la propuesta de considerar cultura cristiana la cultura hecha por cristianos. La cuestión es muy compleja. Reconociendo, por una parte, la imposibilidad de interpretar el cristianismo como cultura, es necesario, por la otra, tener conciencia de los múltiples rasgos que comienzan a connotarlo desde los orígenes mediante la rela-

ción con los mundos que lo rodean, de los cuales incluso participa, permaneciendo abierto un debate que es un auténtico clásico historiográfico. Dentro del diversificado judaísmo coetáneo, la competición y la necesidad de identificación empujan a la nueva creencia a delinear su identidad a través de una contraposición, ya sea respecto a su tronco originario, ya al vasto contexto helenístico, quedando así culturalmente deudora de ambos.

4. Un fenómeno plural

Si el problema de la identidad cristiana en sus orígenes (muy distinta de una hipotética cultura cristiana) y la posterior relación de la nueva religión con el judaísmo y el helenismo resulta complejo, más claras parecen las características de aquélla que se ha definido la vocación ecuménica y, por ello, pluricultural del cristianismo. Se ha aludido ya a la pluralidad del contexto judío en el que se lleva a cabo la predicación de Jesús y, por tanto, la de sus seguidores. La Palestina de comienzos de la era cristiana es reconocida cada vez más como un país muy helenizado (incluso en los estratos más hostiles a los extranjeros, desde los puntos de vista religioso y político) y plagado de divisiones. Se va así mucho más allá de las simplificaciones según las cuales, en el pasado, se distinguían, de modo artificioso y según abusados estereotipos, un judaísmo palestino, representado como homogéneamente impermeable al helenismo, y un judaísmo que, en las comunidades de la diáspora (diseminadas, respecto a Palestina, al oeste en la cuenca mediterránea y al este en Mesopotamia), se habría caracterizado por la apertura al helenismo. En este judaísmo plural, que se deja ver en la presentación de Flavio Josefo, la corriente originada por los creyentes en Jesús como Mesías se expande rápidamente,

articulándose en tendencias que reflejan las del contexto judío más amplio y se manifiestan en la reconstrucción idealizada del autor de los *Hechos de los apóstoles*. Este texto indica, en el relato de la prodigiosa predicación de los apóstoles el día de Pentecostés[11], el objetivo universal y el resultado pluricultural de su anuncio. Llenos de espíritu divino, los apóstoles comienzan a hablar «en otras lenguas». Los judíos presentes en Jerusalén «de cualquier nación del mundo» los escuchaban «cada uno en su propia lengua». Esta expresión es repetida por el autor en dos ocasiones, la segunda en el discurso directo que representa idealmente al judaísmo de todo el mundo a través de la enumeración de pueblos que habitan regiones diversas (de Mesopotamia a las costas mediterráneas de Asia, de Egipto y de la Libia que confina con Cirene a Roma, hasta Creta y Arabia), enumeración quizás tradicional y retomada por el autor del texto[12]. Presentando el prodigioso exordio de los apóstoles —al que sigue el discurso de Pedro, importante para la reconstrucción de los contenidos de la primera predicación cristiana— el autor parece querer decir que el anuncio apostólico está destinado a llevar a cabo las aspiraciones universalistas del judaísmo, más allá de cualquier diferencia lingüística y cultural.

Gracias a la difusión geográfica de la diáspora judía, a partir aproximadamente de la mitad del s. I, la expansión cristiana se hace rápida, articulándose en una miríada de comunidades de tendencias diversas y con rasgos culturales a menudo muy diferenciados entre ellos, como ya había sucedido en el judaísmo. Queriendo resumir con una imagen esquemática, se puede decir que, en los primeros dos o tres

---

[11] La fiesta judía de la cosecha se denominó así en griego por caer cincuenta días después de la Pascua.

[12] La descripción del prodigio está en Hechos de los Apóstoles 2,1-13.

siglos de la era cristiana, a un pluralismo judío corresponde un cristianismo plural. O, más radicalmente, que a los diversos judaísmos —entre los cuales al comienzo es posible incluir, como ya se ha dicho, la corriente originada por la predicación de Jesús— se añaden muchos cristianismos. En su ámbito, desde el punto de vista lingüístico (y, por tanto, cultural), junto al arameo y al hebreo (que son respectivamente la lengua hablada y la originaria de la casi totalidad de las Escrituras sagradas del judaísmo), desde los orígenes se impone cada vez más el griego, la «lengua común» (*koine dialektos*) de la ecumene helenizada ya desde hace más de tres siglos y sujeta en gran parte al dominio de Roma. Por otro lado, en griego están traducidas (y en parte compuestas) las Escrituras judías, que a menudo son explicadas en arameo, dando lugar a paráfrasis (los *targumim*, plural de *targum*, «traducción») más tarde recopiladas. En este ambiente, lingüística y culturalmente mixto, se sitúan los orígenes de las Escrituras cristianas. Quizás en una pequeña parte se remontan a originales arameos, pero todas fueron compuestas en griego entre la mitad del s. I y comienzos del II. Durante más de un siglo, la producción literaria cristiana es exclusivamente en lengua griega, y sólo en la segunda mitad del s. II, con las primeras traducciones bíblicas, comienzan las versiones en siríaco y en latín. Al s. III se remontan los exordios de la literatura cristiana copta, también abierta por las traducciones bíblicas.

Es muy significativo que las traducciones de las Escrituras sagradas marquen el comienzo de las diversas literaturas cristianas, e incluso, en algunos ámbitos lingüísticos, de la misma producción literaria escrita. El caso más antiguo es la versión gótica, a mediados del s. IV. El más célebre, la traducción en eslavo antiguo, comenzada en el s. IX, para las que se crean sendos alfabetos: el del obispo Ulfila, evangelizador de los godos, y el de los dos «apóstoles de los eslavos», los

hermanos Constantino (después, como monje, llamado Cirilo) y Metodio. A comienzos del s. V aparecen las traducciones armenia y georgiana. Para las otras versiones bíblicas, a menudo fragmentarias y no investigadas suficientemente, los orígenes permanecen inciertos, siendo presentados en historias como legendarios. Lo mismo ocurre con su ubicación cronológica. Se discute si las traducciones etiópicas hay que remontarlas al s. IV o al VI, si las nubias al s. VI y las árabes al IX. Se ignora casi todo lo referente a aquéllas realizadas en Asia central, como las traducciones al sogdiano y al persa. Por lo que se refiere al Occidente medieval, las traducciones anglosajonas y al antiguo alemán, anuncio de las versiones en lenguas modernas, se remontan a los alrededores del año mil. En general, estas últimas fueron promovidas luego en ámbito protestante y, por consiguiente, vistas con sospecha en el catolicismo, al menos hasta el s. XIX. Es reseñable que, en la segunda mitad del s. XX, una de las ediciones críticas del Nuevo Testamento griego más difundidas, destinada a servir de base a las nuevas traducciones y sus revisiones, y nacida en ámbito protestante, haya sido extendida en sentido ecuménico y puesta bajo los auspicios y cuidados de estudiosos pertenecientes a diversas Iglesias cristianas[13].

La pluralidad cultural del fenómeno cristiano es innegable si se mira a la evolución histórica de las diversas confesiones cristianas, a cuya separación han contribuido las diversidades lingüísticas y culturales, acentuadas entre Oriente y Occidente a partir de finales de la Edad Tardoantigua. No obstante, el crecimiento en importancia de la sede romana y la centralización impuesta por ésta a las Iglesias

---

[13] Se trata de *The Greek New Testament* de las United Bible Societies, publicado por primera vez en 1966 y que en 1993 ha alcanzado su cuarta edición revisada.

latinas, junto a las tendencias opuestas de las Iglesias de Oriente, han facilitado en la historiografía la identificación entre cristianismo y cultura occidental (europea y norteamericana). Se trata en realidad de una equivalencia más postulada que demostrada y, por lo menos, simplificadora de una cuestión muy compleja.

Por otro lado, la relación entre cristianismo y cultura es un nudo fundamental y problemático para una religión basada en la fe en la encarnación de Jesús, hijo de Dios, en un contexto cultural preciso y caracterizada por aspiraciones universales. Para ella, es por lo tanto ineludible la cuestión del anuncio y del arraigo del mensaje cristiano entre los hombres de todos los tiempos y culturas. Los problemas lingüísticos y de identidad cultural están estrechamente conectados con la historia del cristianismo y son importantes para su desarrollo en un período de profundas transformaciones como el actual. Éste se caracteriza por el crecimiento de las Iglesias cristianas desde hace tiempo radicadas fuera del hemisferio septentrional de cultura occidental y destinadas a asumir un relieve cada vez mayor.

Más allá de una multitud de ejemplos históricos, un símbolo sugerente de la pluralidad cultural del cristianismo de los primeros siglos es el bizantino Kosmas, que un escritor contemporáneo sitúa fantásticamente, pero con rasgos verosímiles, en la Siria del s. V:

> Cuando la rosa del cristianismo abría sus pétalos en los calores de Oriente y perfumábase el aire con el olor de santidad de tantos cenobitas y anacoretas del desierto, nació Kosmas en la ciudad de Antioquía, en el seno de una noble familia griega. Kosmas fue un niño dócil, de pelo rubio y sonrisa abierta. Su madre lo educó en el amor a Cristo y Kosmas, por las tardes, después de sus juegos, se encantaba oyendo de labios de su vieja nodriza la vida y

> los hechos de los apóstoles, esos hombres arrebatados y ebrios de Dios. Kosmas fue muy aplicado y pronto aprendió a leer en copto y en siríaco. Cuando se levantaba un poco el aire, Kosmas se sentaba bajo una higuera y leía las dulces palabras de la *Didaché*. Un cuervo llegaba volando y se posaba sobre sus hombros. Era un cuervo muy letrado, pues graznaba enfurecido así que veía una interpolación en el texto y hacía muchos aspavientos con las alas. Kosmas no sabía qué pensar[14].

En la imaginación un poco desenvuelta del autor, el protagonista de su breve cuento lee a Efrén y Teodoreto, la historia de Eusebio y las vidas de los monjes escritas por Jerónimo y Atanasio, asiste al saqueo de Roma, conoce a Egeria y escribe un poema latino atribuido a Sidonio, hasta conocer a Simeón el Estilita. Es éste un recorrido ideal que le hace atravesar toda la patrística. Después su recuerdo, como tantos otros, se pierde «en la oscuridad de los siglos». Viva permanece, sin embargo, la imagen sorprendente del cuervo, casi una alegoría de la filología patrística.

5. Lo específico de una filología

En este amplio cuadro introductorio, ya han aflorado algunos rasgos particulares de la historia de los textos cristianos y de la filología que los estudia. Se ha dicho, recordando la visión del *Ad Diognetum*, que los cristianos no difieren por ningún signo exterior de los otros hombres. Lo mismo sucede con sus textos, que no hay que leer y estudiar de forma

[14] Perucho (1963) 43.

diferente a otros escritos coetáneos no cristianos. De cualquier forma, es indudable que los textos cristianos presentan particularidades que, si bien no exclusivas, los caracterizan respecto a otros. Antes que nada, la tradición manuscrita, constituida por todos los testimonios supervivientes de un escrito, es para los textos cristianos antiguos generalmente mucho más abundante y cercana a los originales que para otras obras de la antigüedad. Considerando la literatura griega, piénsese en la *Ilíada*, conservada en su integridad por códices copiados alrededor de quince siglos después de su composición. Por su parte, el Nuevo Testamento se lee íntegramente en manuscritos copiados unos tres siglos después de su realización. Además, el número de los ejemplares respectivos, íntegros y fragmentarios, se acerca a los trescientos para la *Ilíada* y a casi seis mil para los escritos neotestamentarios, una cifra no superada por ningún otro texto. Por lo que se refiere a la cercanía entre un original y su testimonio manuscrito más antiguo, no son excepcionales los textos patrísticos que se pueden leer en códices casi coetáneos, como algunas obras de Agustín. La mayor antigüedad y abundancia de la tradición manuscrita de los escritos cristianos respecto a gran parte de la literatura clásica, debida a que los primeros son más tardíos, aumenta la posibilidad de encontrar ediciones antiguas abiertas, es decir, de obras que el mismo autor, una vez publicadas, habría revisado, modificado y nuevamente difundido. Se crean así no tanto ediciones sucesivas cuanto un texto abierto, casi en evolución, fuente de problemas para el filólogo que deba realizar la edición crítica.

Otra particularidad se refiere a la lengua de los textos cristianos, compuestos en griego y latín en época ya avanzada, si se tienen en cuenta los respectivos cánones lingüísticos clásicos. Con arreglo a éstos, los textos fueron estimados bárbaros y, por consiguiente, fueron a menudo normalizados en las ediciones críticas. Sin embargo, los textos cristianos resul-

tan lingüísticamente de la evolución de las dos lenguas, evolución que se puede encontrar en otros textos coetáneos y que, por tanto, hace falta respetar en su forma, aunque sea lejana de los supuestos ideales clásicos. Por otra parte, se trata de verdaderas lenguas características de los cristianos, estudiadas en el s. XX, sobre todo el latín. En el trasfondo, está la lengua de la Biblia griega, constituida por traducciones de las Escrituras hebreas y por el Nuevo Testamento, modelo para los autores cristianos de lengua griega y que pone a prueba los traductores latinos de la Biblia. Importante es, además, el fenómeno cultural de las traducciones de los textos cristianos, bíblicos y no bíblicos, a lenguas orientales, que abren sus respectivas historias literarias, hasta el nacimiento de nuevos alfabetos, como el gótico y el paleoeslavo, creados precisamente para traducir la Biblia.

La presencia textual y la vitalidad de la Biblia constituyen otra particularidad de los textos cristianos, que sin ella ni siquiera existirían. Interpretando las Escrituras hebreas nacen las cristianas, e interpretando las unas y las otras se desarrollan las literaturas cristianas. Las referencias bíblicas y, sobre todo, las citas de las Escrituras se presentan como un fenómeno relevante en la transmisión de los textos cristianos y plantean no pocos problemas para reconstruir la forma original de estas citas. Escuchado, leído, copiado, traducido, memorizado más que ningún otro, el texto bíblico ha estado expuesto a variaciones. Sus diversas formas (sobre todo las traducciones) se han influido mutuamente, como muestra el caso de las antiguas traducciones latinas que, durante buena parte de la Edad Media, se entrecruzan con la de Jerónimo, destinada a sustituirlas. Junto a la presencia de las citas bíblicas, es relevante en las literaturas cristianas la de las citas de otros escritos, judíos, paganos y cristianos (ortodoxos o heréticos), muchas veces perdidos en tradición directa (que se tiene cuando un texto es copiado) y conocidos gracias a esta

tradición indirecta (cuando un texto es citado) a menudo parcial y fragmentaria, aunque no faltan casos de textos reconstruibles casi íntegramente.

Un fenómeno asimilable a la tradición indirecta, pero particular hasta el punto de constituir un género literario nuevo con rasgos cultos y eruditos, es el de las antologías exegéticas, llamadas *catenae*. Surgen entre los siglos V y VI en ámbito griego (pero con una cierta difusión más tardía en ámbito oriental y latino) para recoger y sintetizar la imponente masa de textos patrísticos que comentaban las Escrituras. Estas antologías han permanecido vitales más allá del período bizantino en una sucesión inmensa de escritos, no sólo copiados, sino a menudo renovados y adaptados a nuevas exigencias, a veces recurriendo a fuentes diversas de las precedentes. Impresas desde el s. XVI, las *catenae* han sido muy estudiadas, con un método que se ha perfeccionado cada vez más, sea por la importancia de los textos transmitidos (que de otra forma se habrían perdido en más de una ocasión), sea por los difíciles problemas críticos. Lo mismo sucede con la literatura hagiográfica, de corte bien distinto, porque está dirigida a narrar la epopeya de los mártires y de los santos, testigos de Cristo y casi nuevos héroes. Sin embargo, ésta se puede comparar a la literatura de las *catenae* por su vitalidad y por la prodigiosa aventura crítica de que ha sido objeto desde los comienzos de la edad moderna. Una última particularidad de los textos cristianos y otro reto a la filología patrística es la abundancia de la literatura pseudoepigráfica (o sea, bajo nombre falso) y de las falsificaciones. Según un uso que está muy presente en la literatura judía, bíblica y no, muchos textos se atribuyen a figuras simbólicamente representativas, o míticas, para reforzar su credibilidad y aumentar su importancia. Por su parte, las falsificaciones (muy frecuentes en la literatura judeohelenística) se multiplican en el ámbito cristiano durante las grandes controversias teológicas a partir del s. IV, poniendo a prueba ya entonces a los lectores y filólogos antiguos.

II

AL PRINCIPIO BIBLIA Y LIBROS

1. Nacimiento de una Escritura

No sólo desde un punto de vista religioso sino también cultural, la Biblia y su interpretación representan quizás la aportación más relevante del cristianismo a la historia de la humanidad. Una afirmación aparentemente tan simple esconde en realidad una serie considerable de cuestiones cruciales que es indispensable aclarar, aunque sea sumariamente, en esta visión introductoria. ¿Por qué usar el término «Biblia» y no otras expresiones, quizás más cercanas a su origen histórico? ¿Por qué unir este conjunto de textos a su interpretación? ¿Por qué interponer el punto de vista cultural? ¿Por qué hablar de aportación del cristianismo y no del hebraísmo?

Se lee a menudo que la Biblia es el libro más difundido en el mundo. La noticia, acompañada de minuciosas estadísticas y repetida con cierto énfasis apologético, quizás sea verdad, pero habría que completarla y matizarla, porque este mismo texto es también el menos conocido y leído. Esta realidad contradictoria depende en buena medida del uso confesional que se ha hecho de la Biblia y de la imagen que lleva aparejada, sólo en tiempos recientes en vías de evolución. Este hecho ha desanimado su conocimiento y lectura, sobre todo a partir de la edad moderna y en ámbito católico. El término «Biblia» esconde en su singular femenino español, y de muchas otras lenguas modernas, el plural neutro latino *biblia*, derivado a su vez del plural neutro griego *ta biblia*, que significa «los libros». Se trata de un conjunto de textos mucho menos extensos que un libro entendido en sentido

moderno (a veces un libro bíblico está constituido sólo por algunas páginas o por pocas frases, como en el caso de ciertos textos proféticos o algunas cartas neotestamentarias) y a menudo muy diferentes entre sí por origen y características. En su mayor parte, este grupo de textos tiene su origen en el judaísmo. El núcleo principal de esta «escritura»[1] ha inspirado otros textos, redactados por judíos seguidores de Jesús, el predicador de Nazaret considerado el Mesías (en griego, como se ha dicho, «el Cristo»). En su ámbito, pronto denominado cristiano y en seguida en polémica con la parte mayoritaria y prevaleciente del judaísmo, los escritos judíos han sido considerados expresión de una realidad «vieja», aunque asumida, frente a la «nueva» traída por Cristo. La expresión usada para designar las dos realidades («testamento», es decir, pacto o alianza, se supone que entre la divinidad y la humanidad) pasará con bastante rapidez a indicar también, con la adición de los dos adjetivos, los dos grupos de libros que constituyen la Escritura cristiana[2]: «viejo» (o antiguo) y «nuevo» testamento. A propósito de esta terminología, no será inútil notar que, aunque más cercano al uso del cristianismo de los primeros siglos y, por ello, históricamente más adecuado, el adjetivo «viejo» es sustituido cada vez más por «antiguo» en el uso actual. Esto se debe a las comprensibles exigencias del diálogo entre cristianos y judíos, fundamental para los primeros, a la búsqueda de una relación positiva y equilibrada con sus raíces. Más aún, a veces se prefiere la

---

[1] El término aparece por primera vez con esta acepción en un texto judeohelenístico del s. II antes de la era cristiana, la llamada *Carta de Aristeas a Filócrates* (en los parágrafos 155 y 168).

[2] Esta dinámica está apuntada ya en una de las cartas indudablemente auténticas de Pablo (2 Corintios 3,14), es decir, poco después de la mitad del primer siglo, para afirmarse en su desarrollo definitivo pocas décadas después.

expresión «primer testamento», que querría eliminar cualquier matiz peyorativo para la Biblia hebrea. Se trata sin embargo de preocupaciones que nada tienen que ver con la investigación histórica, que no debe ceder a otras exigencias, aunque las comparta, y mucho menos a un intento de perpetuar antiguas polémicas entre hebraísmo y cristianismo.

De origen griego y cristiano[3], el término «Biblia» no es una traducción del hebreo, que para indicar más o menos el mismo conjunto de libros usa términos diversos: el acrónimo *tanak*, tomado de las iniciales de *torah* (la «ley», es decir el Pentateuco de las Biblias griegas y después cristianas), *nebim* (los «profetas», con una acepción más amplia de la que es habitual en ámbito cristiano) y *ketubim* (los «escritos», llamados también «hagiógrafos» en griego, que comprendían el resto de los libros, de carácter preponderantemente poético). La decisión de emplear al comienzo de este capítulo la expresión «Biblia» significa que aquí se pretende considerar el conjunto de textos tal como ha sido hecho propio en el ámbito cristiano y, por ende, también el modo en que ha sido interpretado. Distinta y más reducida habría sido la incidencia del *tanak* en la historia de la cultura, si éste no se hubiera convertido en la Biblia cristiana. La clara conciencia de que se trata de Escrituras religiosas, es más, consideradas de inspiración divina, es necesaria para su comprensión, pero no significa que interese sobre todo el aspecto ideológico (o teológico) de la Biblia. La atención está dirigida aquí sobre todo

---

[3] La expresión «los libros» (*ta biblia*) para denominar las Escrituras sagradas aparece en la traducción griega de 1 Macabeos (1,56, donde es usada para el Pentateuco, y 12,9, en general). Sin embargo, en este sentido en el judaísmo helenístico se prefiere el término «escritura» (*graphe* o en plural *graphai*), mientras que el uso cristiano de *ta biblia*, denominación atestiguada ya a finales del s. I en 2 Timoteo 4,13, se difunde desde el s. III.

a su importancia cultural, indispensable para la comprensión de la historia, sobre todo occidental, y del propio mundo contemporáneo. Esta conciencia y esta reivindicación de interés para el acercamiento cultural a la Biblia y a su historia es compatible con una conciencia igualmente clara de la multiplicidad y legitimidad de los diversos modos de acercarse a la Biblia y de estudiarla. Por ejemplo, el histórico-crítico, esencial para el desarrollo moderno de las ciencias bíblicas; o las diferentes lecturas teológicas, incluidas las más recientes, como las inspiradas en la teología de la liberación o las feministas; o el estudio «canónico», que pretende privilegiar como clave de lectura la historia y el significado del «canon» o, mejor, de los cánones, judíos y cristianos, es decir, de las listas de libros bíblicos considerados inspirados; o los métodos que eligen el estudio de los diferentes aspectos literarios de los textos y de su significado desde el punto de vista de las ciencias humanas, desde las disciplinas más tradicionales al estructuralismo o la antropología, por ejemplo. De cualquier forma, es indispensable el acercamiento a la Biblia y a su historia, más allá de creencias y elecciones personales, en lo posible sin prejuicios de tipo confesional o ideológico.

Aclarada así la afirmación inicial, es necesario detenerse ahora brevemente en el origen y la historia de esta literatura. Simplificando al máximo un cúmulo de intrincadísimas cuestiones debatidas desde hace siglos, se puede decir que, si tenemos en cuenta el origen de las más antiguas tradiciones orales, la literatura bíblica hebrea fue compuesta en un arco de tiempo que ocupa el milenio anterior a la era cristiana. Está redactada casi completamente en hebreo, con sendas pequeñas partes en arameo (lengua semítica muy cercana al hebreo que desde el s. VI antes de la era cristiana comienza a sustituirlo en el uso corriente) y en griego.

Se discute muchísimo sobre la edad originaria de este conjunto de textos, y en particular sobre la de su núcleo bási-

co, la *torah*. Es decir, los cinco libros (este es el significado del término griego «pentateuco») atribuidos por la tradición hebrea y cristiana a Moisés, figura fundamental del hebraísmo, cuya epopeya les resulta a los estudiosos difícilmente localizable en un contexto histórico determinado. La estratificación y la superposición de tradiciones y de textos progresivamente reconocidos dentro de la *torah* son tales que, al menos desde fines del s. XVII, la crítica veterotestamentaria gira en torno a una verdadera «cuestión del Pentateuco», que inicia los estudios de literatura hebrea, como, a su vez, la celebérrima «cuestión homérica» da comienzo a los de literatura griega. Algunos núcleos textuales transmitidos oralmente parecen remontarse a épocas bastante antiguas (entre los siglos X y IX), pero la fase en que las diversas tradiciones[4] se han combinado y publicado en la actual *torah* es fechada después del exilio babilónico del s. VI. Esta época es llamada del Segundo Templo, edificado en edad postexílica y que sucedió al de Salomón, que remontaba quizás a la mitad del s. X y fue destruido en el 587. Por fin, algunos estudiosos rebajan aún más la datación de estos textos y la acercan a la época helenística.

Estas notaciones sobre la *torah* son suficientes para dar una idea de la problemática que se le presenta a quien quiera acercarse críticamente a la literatura bíblica, porque análogas cuestiones se dan también en los otros textos que la componen. El *tanak* es tradicionalmente tripartito, como hemos visto al explicar el término, según una división atestiguada desde al menos el s. II antes de la era cristiana y que vuelve a

---

[4] En la historia de los estudios veterotestamentarios, por obra sobre todo de Julius Wellhausen (1844-1918), se han distinguido cuatro tradiciones principales (yahvista, elohista, sacerdotal, deuteronomista), aunque actualmente no hay consenso ni sobre su existencia ni sobre su eventual origen y datación.

encontrarse después en los evangelios[5]: a la *torah* siguen los *nebim* y los *ketubim*. A esta tripartición no corresponde, sin embargo, una delimitación clara de los textos que pertenecen a las tres categorías. No se trata sólo de la pertenencia de un libro a un grupo en lugar de a otro. Por ejemplo, junto o en alternancia con el Pentateuco actual, algunos estudiosos han hablado de un Tetrateuco o de un Hexateuco. Pero, además, ha de tenerse en cuenta la existencia de una literatura bíblica mucho más amplia que la comprendida en el canon o, mejor, en los sucesivos cánones reconstruidos por los especialistas en ámbito judío. Algunos de estos libros aparecen citados como fuentes en el actual *tanak* y, por tanto, son más antiguos, pero no se han conservado. Por el contrario, otros muchos, generalmente bastante recientes, ya que se remontan a poco antes del comienzo de la era cristiana o a poco después, han sobrevivido. Por lo que se refiere al problema del canon (o, mejor, de los cánones que parecen haberse sucedido entre la época más antigua y el s. I de la era cristiana), las fuentes permiten solamente formular hipótesis. A muchos les parece improbable incluso la opinión común de la fijación de un canon judío a finales del s. I de la era cristiana.

Como ha escrito eficazmente un excelente biblista español resumiendo la fluidez de esta situación textual y literaria, la Escritura según aparece hoy en la reconstrucción de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (es decir, según su más acreditada edición crítica) «no ha existido nunca»[6]. Escrita en su mayor parte en hebreo, la literatura bíblica judía se amplía con la composición de algunos libros en griego y, sobre todo, se traduce a esta lengua en el período helenístico. Los más

[5] El primer testimonio está en el prólogo del traductor griego del *Eclesiástico*.
[6] Trebolle Barrera (1993) 25.

antiguos códices completos de la Biblia judía son ejemplares manuscritos de la traducción griega, de origen cristiano, que se remontan al s. IV. Por su parte, el manuscrito más antiguo de todo el texto original hebreo que ha sobrevivido, el *Petropolitano B 19 A* conservado en San Petersburgo, se transcribió en el 1008, es decir, casi siete siglos después de los grandes códices griegos cristianos. Sólo un manuscrito, descubierto en 1947 en Qumran cerca del mar Muerto, el celebérrimo rollo de *Isaías*, que contiene casi todo el texto profético en hebreo y se puede fechar entre los siglos III y II antes de la era cristiana, ha permitido una aproximación al original de cerca de trece siglos y ha llenado un vacío en la tradición manuscrita que para este libro abarcaba casi dieciocho siglos. El texto hebreo es fruto de un proceso que llevó durante el primer milenio cristiano a la progresiva estabilización y vocalización por parte de diversas escuelas de masoretas[7], por lo cual es llamado texto masorético. El problema de su transmisión es particularmente complejo y controvertido. Discutida ya desde hace siglos, y complicada en las últimas décadas del s. XX por los descubrimientos del mar Muerto, es la cuestión de su fidelidad a los originales respecto a las versiones griegas y latinas, mucho más antiguas que el texto masorético. En esta discusión, que es a la vez filológica e ideológica, aparece clara la bifurcación de actitudes entre la tradición hebrea y la cristiana, esta última en general más sensible que la primera a las exigencias de la crítica[8].

---

7 El término deriva del hebreo *masorah* («tradición»).

8 En el cristianismo hay que distinguir entre las tradiciones orientales, mucho más conservadoras, y las de origen protestante y, después, católico.

2. La Escritura judía leída por los cristianos

No se repetirá nunca suficientemente una obviedad a menudo pasada por alto: que Jesús y sus inmediatos seguidores no eran y no se convirtieron jamás en cristianos. Eran judíos y como tal permanecieron todos los que en las primeras décadas se refirieron a la predicación del maestro nazareno que consideraban el Cristo, es decir, el Mesías. No obstante, ya desde el decenio siguiente a los acontecimientos que lo tuvieron como protagonista, estos judíos comenzaron a distinguirse y a llamarse cristianos. Su texto sagrado era el *tanak*, no fijado aún del todo por un canon. Con él aprendió Jesús a leer. La lengua hablada era el arameo y eran conocidos el hebreo de la Escritura y el griego. Este último era el fruto principal de una helenización extensa y profunda que desde hacía al menos tres siglos había afectado a toda Palestina, sobre todo a su región septentrional, la Galilea, patria de Jesús y de sus primeros seguidores. Las mismas Escrituras sagradas habían sido traducidas al griego a partir del s. III antes de la era cristiana. Las traducciones se habían hecho básicamente en Egipto, donde estaba asentada una populosa e importante comunidad judía, pero también en Palestina, donde igualmente circulaban. Todos estos textos, aún no del todo canónicos, además de ser considerados inspirados por Dios, tenían otra característica: constituir una especie de universo donde las diferentes partes se repetían con variaciones y se mencionaban y comentaban unas a otras. En definitiva, generaban continuamente nuevas Escrituras, quizás más tarde no incluidas en el canon vencedor. Además de los textos repetidos (por ejemplo el mismo relato de la creación), baste pensar en la historia de la liberación de la esclavitud de Egipto que aparece en el segundo libro de la *torah* (titulado por los traductores griegos *Éxodo*, es decir «salida») y es incesantemente releída en otros libros, desde los *nebim* a los

ketubim, hasta la obra griega de la *Sabiduría*, escrita alrededor de los comienzos de la era cristiana, pero atribuida tradicionalmente a Salomón.

La predicación de Jesús, tal y como es posible reconstruirla por los evangelios, escritos algunos decenios después, más o menos en la segunda mitad del s. I, y canonizados en la segunda mitad del s. II, sería incomprensible sin el *tanak*, porque se refiere continuamente a él, interpretándolo con los métodos de los maestros judíos de su tiempo. Lo mismo se puede decir de la de Pablo, que con el nombre de Saulo había sido alumno de Gamaliel, uno de esos grandes maestros, y que de perseguidor de los cristianos se había convertido en su más activo propagandista y en su primer autor. Suyos son los más antiguos textos cristianos: un grupo de cartas escritas entre los años cincuenta y sesenta, en respuesta a determinadas circunstancias. Lo mismo vale para los otros textos bíblicos cristianos, en menor o mayor medida, como los *Hechos de los apóstoles* o el *Apocalipsis*, respectivamente. ¿Se puede por lo tanto hablar de continuidad total por parte de Jesús y sus discípulos con respecto al judaísmo de su tiempo? A ésta, como a otras preguntas sobre el «Jesús de la historia», no es fácil responder, porque casi todas las fuentes útiles para una respuesta, aunque históricamente fehacientes, están más interesadas en el «Cristo de la fe», por retomar las célebres fórmulas de Rudolf Bultmann (1884-1976), uno de los estudiosos contemporáneos que más ha investigado los orígenes cristianos a través del análisis de las fuentes. Teniendo presente este ineludible aspecto de la cuestión, es necesario añadir que el escepticismo bultmaniano ha sido en buena parte atenuado incluso por sus mismos discípulos. Hoy hay mayor optimismo sobre la posibilidad de remontarse desde el Cristo representado en los primeros textos cristianos hasta el Jesús histórico. Dicho esto, parece claro que la interpretación de la Escritura hebrea por parte de

Jesús y de los suyos está marcada por una evidente continuidad con la del judaísmo de su tiempo, y en particular con la de los fariseos, uno de los grupos religiosos judíos que más cuidaban la explicación y el comentario de los textos sagrados. Existe, no obstante, una diferencia fundamental y característica: la identificación de Jesús como el Mesías esperado por los judíos.

Para ilustrar esta identificación bastará recordar aquí dos célebres textos del evangelio de Lucas, escrito probablemente en los años setenta por un cristiano continuador de Pablo. En el cuarto capítulo, el evangelista escenifica el comienzo de la predicación de Jesús en la sinagoga[9] de Nazaret. Recibido el rollo que contenía el libro de *Isaías*, Jesús lo desenrolla y lee en él el fragmento mesiánico de la liberación del pueblo. Lo hace con ligeras variantes, desconocidas tanto para la versión griega, que es la citada, como para la hebrea. Podría tratarse de una versión que se remontara a él mismo. El texto en cuestión dice: «El espíritu del Señor sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la buena nueva, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor». Valiéndose de un procedimiento habitual en el judaísmo de la época —el llamado *pesher*, que consistía en una interpretación actualizante de la Escritura y se encuentra, por ejemplo, en los textos de Qumran— Jesús se lo aplica a sí mismo: «Esta Escritura, que acabáis de oír, se ha cumplido hoy»[10]. Según el mismo evangelista, tras su muerte, Jesús, acompañando en el camino de Emaús a dos de

---

[9] El término significa en griego «reunión» e indica el lugar donde los judíos se reunían para leer y comentar la Escritura.

[10] Se trata de Lucas 4,16-30 (se han citado los versículos 18-19 y 21). Cf. Trebolle Barrera (1993) 533-4.

los suyos que no lo reconocen porque están turbados por la catástrofe y por las noticias sobre la tumba vacía, «empezando por Moisés y continuando por todos los profetas, les explicó lo que había sobre él en todas las Escrituras». Después de reconocerle, los dos comentan emocionados: «¿No estaba ardiendo nuestro corazón dentro de nosotros cuando nos hablaba en el camino y nos explicaba las Escrituras?»[11]. Más allá del episodio evangélico, en el relato se transparenta la experiencia de los seguidores de Jesús que, a la luz de su muerte y resurrección —problema histórico que no interesa aquí si no en cuanto que la resurrección es considerada, como escribe Pablo, base de la fe cristiana[12]— repensaron toda su predicación, basada en la Escritura, y releyeron esta última como un anuncio del Cristo.

Las cartas de Pablo, los evangelios (de *euangelion*, que en griego significa «buena noticia») y los otros escritos bíblicos cristianos son una relectura y una continuación de las Escrituras hebreas, conocidas seguramente en versión griega e iluminadas por la identificación de Jesús como Mesías. Es más, la Escritura, que es siempre el *tanak*, adquiere su verdadero sentido a la luz del Cristo y frente a él la misma legislación mosaica, corazón del judaísmo, se convierte en expresión de una alianza «vieja», como escribe Pablo[13]. Hasta la historia de la pasión y muerte de Jesús, que ocupa muchísimo espacio en los cuatro evangelios canónicos y que muchos especialistas consideran con razón su núcleo primitivo, es presentada desde el punto de vista de las Escrituras y está compuesta de citas sacadas del *tanak*, más de una vez pues-

---

[11] El texto es Lucas 24, 13-35 (se han citado los versículos 27 y 32).

[12] «Si no resucitó Cristo, vacía es nuestra predicación, vacía también vuestra fe» (1 Corintios 15,14).

[13] El texto está en 2 Corintios 3,14.

tas en boca del propio protagonista. Lo mismo sucede con el resto de los evangelios y con las otras Escrituras cristianas. Hasta el punto de que, a mitad del s. II, Marción, un cristiano netamente contrario al judaísmo, y en este sentido un paulino radical, queriendo elaborar una colección de escritos sagrados sin ningún rastro judío, rechazó por entero el evangelio de Mateo, que quiere mostrar el cumplimiento de la Escritura en Jesús a través de una sucesión de citas veterotestamentarias. Movido por la misma intención, modificó los otros libros, causando por reacción una aceleración en el proceso de formación del canon ortodoxo. Basta por otra parte coger cualquier edición de la Biblia que indique para cada texto las referencias a los otros libros bíblicos para darse cuenta hasta qué punto los textos sagrados cristianos están profundamente embebidos de las precedentes Escrituras judías.

3. La Biblia cristiana

Para delinear ahora el origen de la Biblia cristiana, convendrá recordar en primer lugar las coordinadas cronológicas y lingüísticas. Como se ha dicho, la Escritura hebrea se forma y se compone más o menos a lo largo de un milenio. La mayoría de sus libros data del milenio precedente a la era cristiana. Sin embargo, para algunos textos, casi todos excluidos de los cánones, se han propuesto plausiblemente dataciones posteriores. La Escritura hebrea está casi completamente en hebreo, menos algunas partes en arameo y en griego. Por el contrario, si se consideran los textos que luego fueron canónicos, el período de composición de los libros bíblicos cristianos se puede restringir a poco menos de un siglo: entre la mitad del s. I y las primeras décadas del s. II. Sus textos están todos redactados en griego, aunque quizás el evangelio de Mateo fuera escrito originalmente en arameo. Si

se quieren incluir también las Escrituras llamadas «apócrifas»[14] que nunca fueron incluidas en el canon cristiano, el período se amplía en algunos siglos, hasta la Edad Media, y al griego se añaden una rica gama de lenguas, desde el arameo hasta el paleoeslavo. Es un signo de la vitalidad de los géneros literarios que podemos definir como bíblicos, y producto también de las traducciones de las Escrituras, canónicas o no, que se multiplicaron, originando fenómenos literarios y culturales relevantes.

Fijado este marco, será útil recordar de nuevo que, durante algunas décadas, la colección de libros constituida más o menos por el *tanak* es la única Escritura de Jesús, de los suyos y también de los que desde los años cuarenta comenzaron a ser llamados «cristianos». El *tanak* es leído y escuchado en hebreo pero explicado también en arameo, lengua usada entonces en Palestina, según el método del *targum,* una especie de traducción parafrástica ampliada con añadidos y explicaciones. Los diversos *targumin* se pueden considerar como testimonios importantes de la exégesis escriturística judía, estabilizados con el tiempo y transcritos de forma que parecen remontarse al s. II o III, pero retomando tradiciones más antiguas. Además y desde hace tiempo está en escena, incluso en la Palestina, otro actor, destinado a un papel de protagonista: la traducción griega del *tanak* ya mencionada y sobre la que se volverá más adelante. En el fondo, es síntoma de una helenización profunda. Ambas influyen de forma decisiva en el nacimiento de los que serán los primeros escritos cristianos y que constituirán la parte «nueva» de su Escritura. A la traducción griega parecen remontarse las citas cristianas del *tanak* y a géneros literarios helenísticos se remiten los de la Escrituras cristianas, excepto el *Apocalipsis.*

[14] Del griego *apokryphos* «escondido», pero aquí, en sentido traslaticio, «falso».

La enseñanza del predicador de Nazaret, que no dejó escritos, se transmitió primero oralmente. Pero pronto se conservó mediante *logia*, palabra griega que significa «dichos», y en breves textos diversos: parábolas, debates con otros expertos de la Escritura, historias de milagros y otras «formas» de texto, quizás en griego, quizás en arameo, quizás en ambas lenguas. Tales formas han sido identificadas e investigadas por Bultmann, uno de los mayores exponentes de la *formgeschichtliche Schule* (literalmente «escuela histórico-morfológica»), dedicada a la reconstrucción de esta hipotética «historia de las formas»[15]. La discusión sobre esta prehistoria de los evangelios se entrelaza naturalmente con una «investigación sobre la vida de Jesús», *Lebens-Jesu-Forschung*, ya bisecular y desarrollada sobre todo en ámbito alemán, que ha producido bibliotecas enteras pero pocos resultados incontestables. Esta discusión está salpicada a menudo por interferencias de naturaleza ideológica y confesional. Así lo ha mostrado en años recientes la insensata y ya anacrónica polémica sobre la llamada historicidad de los evangelios, que nadie en realidad pone seriamente en discusión, pero que se quiere vincular a la controvertida datación de algunos fragmentos de papiros, de la que se querría hacer depender, por parte de corrientes radicales y culturalmente no demasiado equipadas, la credibilidad de los textos evangélicos y, en definitiva, la misma fe cristiana. Los mismos evangelios, como muestra una rápida lectura del prólogo de *Lucas* y de las dos conclusiones de *Juan*[16], exhiben con mucha nitidez su naturaleza. Son textos, por lo menos los que se acaban de mencionar, escritos no por testigos oculares

---

[15] El método fue aplicado por primera vez por Hermann Gunkel (1862-1932) en su comentario (1901) al Génesis y más tarde a los Salmos.

[16] Los textos son Lucas 1,1-4 y Juan 20,30-31 y 21,24-25.

de los hechos narrados, sino por autores que los han tomado de esos testigos y que no han acumulado indiscriminadamente todo lo que de Jesús se sabía (no bastaría todo el mundo para contener los libros que se escribieran, dice con énfasis el epílogo de *Juan*) con un banal propósito cronístico. Al contrario, han elegido lo que consideraban útil para testimoniar y reforzar la fe en él como Cristo. En esta operación, cada uno de los autores de los evangelios después convertidos en canónicos tiende a un fin bien determinado. El autor del texto de *Mateo*, articulado en cinco partes como la *torah*, el Pentateuco griego, se preocupa de mostrar el sistemático cumplimiento de la profecías del *tanak* en todos los aspectos importantes de la vida de Jesús. A la bultmaniana «historia de las formas» —que seccionando los evangelios para rastrear en ellos las fuentes se arriesgaba paradójicamente a pasar por alto el texto final— ha reaccionado la orientación de la escuela dedicada a reconstruir la «historia de la redacción» (*redaktionsgeschichtliche Schule*) de los evangelios, con una atención particularmente dirigida a los textos en su redacción definitiva y a la evidente intención que hay detrás de esta operación.

Entre la prehistoria de los evangelios y su composición se coloca cronológicamente el primer escritor cristiano, Saulo, el judío de Tarso (una pequeña ciudad situada en la actual Turquía meridional) que no conoció a Jesús, pero que, como Pablo, se convirtió en una de las figuras decisivas para el desarrollo del cristianismo. Extraordinario propagandista, recorrió, en poco menos de treinta años, buena parte de la cuenca mediterránea oriental predicando a los judíos y a los paganos un mensaje, definido por él como «evangelio»[17], pro-

---

[17] El término aparece más veces ya en 1 Tesalonicenses (1,5; 2,2-9; 3,2).

fundamente innovador respecto al judaísmo. Fundó decenas de comunidades y dejó un grupo de cartas, dirigidas a comunidades o a personas concretas, pero que eran leídas también por otras[18]. Aparte de ser los más antiguos escritos cristianos conocidos (*1 Tesalonicenses*, la carta más antigua, es del 50 o 51), estos textos fueron también los primeros en ser reunidos, quizás ya en los años ochenta, asumiendo así una especie de estatuto escriturístico, como muestra un texto de algunos decenios después[19]. El epistolario paulino se compone actualmente de trece cartas, pero quizás algunas de las actuales incluyen más cartas y al menos otra, *Laodicenses*, se ha perdido[20]. Comprende siete cartas auténticas (*1 Tesalonicenses*, *1-2 Corintios*, *Gálatas*, *Filipenses*, *Romanos*, *Filemón*), tres discutidas pero quizás autenticas (*2 Tesalonicenses*, *Colosenses*, *Efesios*) y tres probablemente no auténticas (*1-2 Timoteo* y *Tito*), aunque bien arraigadas en la tradición inspirada por Pablo. Desde el s. XVIII, estas tres últimas cartas se llaman «pastorales» porque van dirigidas a «pastores» de comunidad. Se diferencian en esto de todas las otras y de la célebre tarjeta al cristiano Filemón, con la cual Pablo le enviaba de nuevo al esclavo huido Onésimo, también cristiano, rogándole que lo tratara más bien como hermano. De los otros textos después convertidos en canónicos, *Hebreos*, una homilía escrita en óptimo griego hacia finales de siglo, no era considerada de Pablo ya en la antigüedad. A algunos apóstoles del grupo de los «doce» (el círculo más estricto de los seguidores de Jesús) se atribuyen otras siete cartas llamadas «católicas»,

[18] Cf. 1 Tesalonicenses 5, 27 y Colosenses 4,16.

[19] Se trata de 2 Pedro 3,15-16 que compara las cartas de Pablo con las «otras Escrituras».

[20] La noticia se basa en una expresión de Colosenses 4,16 pero la carta allí mencionada se identifica también con la actual Efesios.

es decir, «universales», en cuanto que están dirigidas a varias comunidades y son, en la práctica, verdaderas circulares, cuya atribución tradicional es muy discutida: *1-2 Pedro*, *1-3 Juan*, *Santiago*, *Judas*. Al apóstol homónimo del traidor de Jesús se atribuye este último breve texto que depende estrechamente de *2 Pedro* y es el más tardío de los escritos que luego entraron en el canon, remontándose a la primera mitad del s. II.

Por lo que se refiere a los cuatro evangelios canónicos (*Mateo*, *Marcos*, *Lucas*, *Juan*)[21], la datación oscila entre los años sesenta de *Marcos* (que reflejaría la predicación de Pedro y es ahora considerado el más antiguo) y los noventa de *Juan*, también tradicionalmente considerado el último, mientras que *Mateo* y *Lucas* (considerado un compañero de Pablo) se remontarían a los años setenta. Claras relaciones unen los tres primeros evangelios del canon que precisamente por esta cercanía textual (casi dos tercios del material son en común) son llamados «sinópticos», porque sus semejanzas pueden ser fácilmente apreciadas con una sola «ojeada de conjunto» (en griego *synopsis*). Desde la antigüedad, la «cuestión sinóptica» (la expresión remonta, sin embargo, al s. XVIII) no se ha resuelto en sentido unívoco. Todas las soluciones propuestas mantienen márgenes de incertidumbre: desde la explicación tradicional (pero aún defendida), según la cual *Marcos* abrevia a *Mateo* y *Lucas* retoma a ambos, a la difundidísima «teoría de las dos fuentes» —una redacción primitiva de *Marcos* y una segunda fuente, llamada Q de la inicial de *Quelle* (en alemán «fuente»)— que utilizarían *Mateo* y *Lucas*. El autor del evangelio de *Lucas* compuso, también

[21] A esta sucesión tradicional se une, al menos desde comienzos del s. IV, el orden llamado occidental, que sitúa delante de los dos discípulos a los dos apóstoles: Mateo, Juan, Lucas, Marcos.

en los años setenta, un segundo libro titulado *Hechos de los apóstoles*. En él se narran, con tendencia a la composición de contrastes muy duros, las vicisitudes primero de Pedro y de la comunidad de Jerusalén, y después los viajes misioneros y la predicación de Pablo, hasta Roma. En este punto, refiriendo una predicación sin impedimentos en el centro del mundo, se cierra de improviso, pero no por casualidad, este libro, que incluye en la trama de la historia fuentes de primera mano (como fragmentos de un diario de viaje) y exalta la apertura paulina a los paganos.

Netamente distinto del grupo de los sinópticos es el cuarto evangelio, cuya reflexión teológica está muy desarrollada (el evangelista en la tradición oriental es llamado «Juan el Teólogo»). Así lo demuestra el vertiginoso prólogo que evoca el comienzo del *tanak* e identifica a Jesús con el *logos*. Este término, que tendrá una gran fortuna, se traduce normalmente por «palabra», pero es intraducible por sus múltiples significados filosóficos y teológicos, e indica un ser divino preexistente, creador del mundo y que aún así se hace carne. En su evangelio, que interpreta las palabras y las obras de Jesús como una serie de «signos», Juan ha revelado una fortísima e insospechada consistencia histórica al citar nombres, lugares, circunstancias y costumbres de la Palestina de los años en que vivió el predicador de Nazaret. Al último decenio del siglo (es decir, a un período cercano a la composición del cuarto evangelio) se remonta con toda probabilidad también el último libro del canon cristiano, el *Apocalipsis* (en griego «revelación»), visión de los últimos tiempos atribuida a «Juan el Anciano», identificado por la tradición con el apóstol y evangelista, pero diferenciado de éste ya por algunos autores antiguos, como Dionisio de Alejandría en el s. III. Aunque dictado por un autor probablemente diferente al del cuarto evangelio, el texto pertenece con certeza a una tradición radicada en Éfeso (Asia menor) que se refería al apóstol

Juan, constituyendo con el evangelio y las tres cartas a éste atribuidas un variado pero inconfundible y homogéneo *corpus* perteneciente a Juan, de importancia capital en la caracterización del cristianismo, al menos como el de Pablo.

Incluso después de la publicación de todos estos escritos, el proceso que los transforma progresivamente en Escrituras sagradas como el *tanak*, hasta llegar a una primera estabilización del canon cristiano, debe de haberse prolongado todavía durante algunos decenios y no ha sido uniforme. Lo demuestra, por ejemplo, la diversa consideración de las Escrituras hebreas en dos autores casi coetáneos, entre finales del s. I y principios del s. II. Para Clemente de Roma (autor de una carta a la comunidad cristiana de Corinto), éstas parecen ser todavía la única Escritura, mientras que Ignacio de Antioquía casi no las menciona en su epistolario. El problema radica en la relación con el judaísmo, desde siempre vital y dramática. Al comienzo, los contrastes y la competencia están dentro del judaísmo, pero después la constitución de dos corrientes diversas, se van agudizando por ambas partes según estas se van alejando, atrayéndose y rechazándose entre el amor y el odio. Ya en Pablo, que hace que el cristianismo traspase los límites del judaísmo, están todos los elementos de esta relación. Basta leer *Gálatas* y *Romanos* para darse cuenta del significado duradero que tiene para el cristianismo «el misterio de Israel»[22] y de su alianza con la divinidad, «vieja» pero, por parte de Dios, irrevocable. Este nudo ideológico tiene consecuencias importantes en la historia cultural del cristianismo, sobre todo por la batalla (todavía aguda a finales del s. II) sobre las Escrituras hebreas. No sólo Marción sino también muchos

---

[22] La célebre expresión está recogida de Romanos 11,25.

cristianos gnósticos las rechazaban, hasta que la ortodoxia no consiguió imponerlas, adoptando en práctica el canon de su traducción griega. Había nacido así la Biblia cristiana, cuyos límites se fijarían con el tiempo y no sin incertidumbres, incluso frente al fenómeno de la literatura bíblica apócrifa, tanto judía (en gran parte compuesta antes de la era cristiana) como cristiana.

4. Aristeas, los Setenta y las otras versiones

Pablo y los demás autores de los escritos después llamados neotestamentarios citan las Escrituras hebreas en griego. Ya se ha aludido al hecho de que éstas fueran traducidas sobre todo en Egipto a partir del s. III antes de la era cristiana. La importancia de este conjunto de traducciones (aunque por razones prácticas se ha hablado hasta ahora y se hablará más adelante de «traducción») obliga a dar un paso atrás para delinear brevemente su historia. Según una afortunadísima leyenda narrada por un texto judeohelenístico del s. II antes de la era cristiana, la llamada *Carta de Aristeas a Filócrates*, esta traducción habría sido obra, casi un siglo antes, de setenta y dos expertos judíos, seis por cada una de las doce tribus de Israel, invitados a tal fin a Alejandría de Egipto por Ptolomeo II Filadelfo. Por ello, la traducción fue llamada «de los Setenta», con un número redondeado que aparece por primera vez en Flavio Josefo a finales del s. I de la era cristiana, o simplemente, empleando el término latino, «la Septuaginta». La *Carta de Aristeas*, que se hace pasar por un testimonio ocular de los hechos narrados, es una obra de propaganda del judaísmo y de su monoteísmo. Al mismo tiempo, el escrito quiere defender la interpretación no literal de la *torah* (en particular de sus prescripciones alimenticias) y la traducción griega de la Escritura frente a críticas prove-

nientes del judaísmo. Se revela así como un excelente producto de la corriente judaica más abierta al helenismo. Narrada por un texto singularmente fascinante, la leyenda tuvo un éxito extraordinario hasta la Edad Moderna y conoció numerosísimas variantes, sobre todo en ámbito cristiano. Además de Flavio Josefo, también Eusebio cita abundantemente el escrito. Desde los comienzos de la época bizantina, la *Carta de Aristeas* se antepone a menudo como introducción a los códices que contienen el Octateuco, la colección de los primeros ocho libros «históricos» de la Biblia (*Josué*, *Jueces* y *Rut*, además del Pentateuco).

Hasta aquí la leyenda y su fortuna. En el trasfondo, como siempre detrás de cada leyenda, está la realidad histórica: en este caso, el origen de las traducciones en griego, sobre todo de la *torah*, surgidas por las exigencias obvias de la populosa e influyente minoría judía, ya helenófona, establecida en Egipto, sobre todo en Alejandría. La *Carta de Aristeas* no se entretiene en detalles sobre la traducción de la Escritura, sino que insiste en su esmero y conformidad con un óptimo ejemplar hebreo llegado junto a los traductores directamente de Jerusalén, y hace referencia a traducciones anteriores, que no están a la altura de la que defiende. Noticias sobre traducciones griegas se recogen también en otros textos del judaísmo helenístico, como los fragmentos de Aristóbulo conservados por Clemente de Alejandría y por Eusebio y el prólogo del traductor del *Eclesiástico*, ambos más o menos coetáneos de la *Carta de Aristeas*. Las traducciones de las Escrituras en griego deben de haber sido, por tanto, más de una. La misma versión de los Setenta no es una obra unitaria, ni siquiera en lo que se refiere al Pentateuco. Por lo que concierne al período de su elaboración, éste fue bastante extenso, quizás entre la mitad del s. III y la mitad del s. II antes de la era cristiana para la mayor parte del *tanak*. Éste fue traducido en prevalencia en Egipto, aunque la versión griega de algunos libros

tiene un origen palestino o relacionado con Palestina. Es el caso, por ejemplo, del libro de *Ester*, por lo que se lee en su conclusión griega, así como aparece en Aristeas.

El esfuerzo llevado a cabo por los muchos traductores de la versión de los Setenta —y, también en este aspecto, el número simbólico de la leyenda corresponde muy bien a la realidad histórica— fue de una importancia capital, porque traducir este conjunto de Escrituras religiosas significó la transposición de un universo cultural a categorías de pensamiento totalmente diferentes. En este sentido, traducir la legislación mosaica, las imágenes de *Isaías* o de *Ezequiel* y la oración de los *Salmos* a la lengua de Homero, de Safo y de Platón (aunque evolucionada a la forma de la *koine dialektos* del helenismo) fue la primera gran operación de este tipo en la historia cultural de la humanidad. Tiene una importancia que perdura hasta hoy el hecho de que la lengua de partida fuera la de un restringido grupo con escasas posibilidades de influencia cultural y la de llegada la lengua de intercambio de toda la comunidad helenística, extendida enormemente gracias a la extraordinaria epopeya de Alejandro. Pero esto sólo porque el cristianismo leyó a Moisés en la lengua de Platón.

De cualquier forma, la operación no fue inocua. Así lo muestran las mil cautelas de Aristeas al subrayar la segura proveniencia de los setenta y dos traductores (enviados precisamente por el sumo sacerdote de Jerusalén) y la excelencia del resultado, alcanzado gracias al escrúpulo filológico —encarga la obra Ptolomeo para destinarla a la ya mítica biblioteca de Alejandría— y la ayuda divina. La traducción se completa prodigiosamente en setenta y dos días y es aprobada por la comunidad judía alejandrina, que la celebra cada año con una fiesta. Más o menos por los mismos años y en el mismo ambiente, el traductor griego del *Eclesiástico* muestra en su prólogo, quizás para prevenir posibles críticas a su esfuerzo, mayores reservas con respecto a las traducciones

existentes (que se refieren ya a todo el *tanak*) porque el hebreo no tiene «la misma fuerza» vertido a otra lengua. De opinión completamente contraria, más de un siglo después, se muestra Filón de Alejandría, el autor más grande del judaísmo helenístico, que no sólo retoma la leyenda de Aristeas, sino que llega a considerar la versión de los Setenta inspirada como el texto hebreo, acuñando la sugestiva imagen de dos Escrituras «hermanas»[23].

Alcanzado así su culmen, la suerte de la versión de los Setenta en el judaísmo helenístico estaba destinada a una rápida decadencia. A pesar de revisiones y correcciones, esta traducción fue cada vez más objeto de críticas, que la consideraban demasiado lejana del hebreo, hasta que su adopción por parte de los cristianos acabó por desacreditarla enteramente dentro del judaísmo. A lo largo del s. II se llegó a otras versiones griegas, perdidas pero basadas todas en traducciones precedentes (quizás revisiones de la versión de los Setenta) también perdidas, como muestra el estudio profundizado de sus restos: la de Aquila, caracterizada por un literalismo acentuado y que debía hacérsele casi incomprensible a un griego que no tuviese algún rudimento del hebreo; la de Símaco, también muy cercana al hebreo pero más elegante; y la de Teodoción, quizás la más antigua, tan difundida que en muchos sitios sustituyó al texto de la versión de los Setenta. Además de estas tres traducciones, circulaban seguramente otras, también perdidas. Todas estas versiones fueron utilizadas por Orígenes en su monumental edición crítica de la versión de los Setenta (los *Hexapla*) y citadas por otros autores cristianos (sobre todo Eusebio, Juan Crisóstomo y Teodoreto) y, más tarde, por las antologías exegéticas llamadas *cate-*

[23] El texto está en el *De vita Mosis* II, 40.

nae. A los restos de los *Hexapla* y a esta tradición indirecta se debe todo lo que ha sobrevivido de las traducciones griegas posteriores a la versión de los Setenta.

La versión de los Setenta no es sólo una colección de traducciones (a veces, de libros escritos en hebreo o arameo pero no incluidos en el *tanak*, como *1 Macabeos* y *Eclesiástico*). Incluye además adiciones griegas a textos escritos en hebreo (sobre todo a *Daniel* y a *Ester*) y libros compuestos directamente en griego (como *2-4 Macabeos* y *Sabiduría*). Como se ha podido ver por los desarrollos del *tanak* que no entraron en ningún canon, es decir, los libros apócrifos hebreos, no es posible definir con certeza los límites de las Escrituras consideradas inspiradas y normativas respecto a otras parecidas. Pero se puede afirmar que los límites de la Escritura en el judaísmo helenístico eran más amplios que los reconocidos normalmente al *tanak*. No obstante, la imagen de dos cánones escriturarios bien circunscritos y contrapuestos (uno palestino restringido opuesto a otro alejandrino amplio) parece una reconstrucción demasiado esquemática y que, en realidad, nunca existió. Además de testimoniar en un contexto diferente del semítico la vitalidad de los géneros literarios bíblicos y la capacidad de las Escrituras para generar otras continuamente, la importancia de estos textos escriturarios griegos reside en el hecho de que los escritos que confluyeron a lo largo del tiempo en la versión de los Setenta entraron a formar parte de la Biblia cristiana.

5. Manuscritos bíblicos y códices: el libro cristiano

Ningún texto de la antigüedad ha sido tan leído, transcrito, citado y traducido como la Biblia. Esto explica por qué su tradición manuscrita (los testimonios que la transmiten) es muy antigua y abundante, sobre todo por lo que se refiere a

la Biblia griega y, en particular, al Nuevo Testamento. Por el contrario, la tradición de los textos clásicos griegos y latinos está confiada en general a pocos testimonios manuscritos. Atestiguan la versión de los Setenta diversos papiros, fragmentarios pero de gran importancia por su antigüedad (entre finales del s. III antes de la era cristiana y el s. III de la era cristiana, algunos de éstos descubiertos en Qumran); una treintena de códices en pergamino y escritura mayúscula (entre los siglos IV y X); y casi mil seiscientos en escritura minúscula (entre los siglos IX y XVI). Los manuscritos del Nuevo Testamento griego se acercan, sin embargo, a los seis mil: un centenar de papiros (sobre todo entre los siglos II y IV), más de trescientos códices en pergamino y mayúscula, casi tres mil en minúscula y cerca de dos mil quinientos leccionarios, es decir, manuscritos bizantinos que contienen los textos bíblicos adaptados para el uso litúrgico. A estas estadísticas verdaderamente impresionantes (y sujetas a frecuentes revisiones a causa de estudios más esmerados y nuevos descubrimientos) hay que añadir decenas de miles de citas por parte de los autores cristianos de los primeros siglos (la llamada tradición indirecta) y las antiguas traducciones a lenguas orientales. Dos hechos se muestran particularmente importantes en este riquísimo cuadro: la cercanía entre la época de composición de los textos y sus más antiguos manuscritos, y la edad de las traducciones, que son anteriores a la tradición directa original. Así sucede con la versión de los Setenta frente al más antiguo ejemplar hebreo conservado y con las traducciones latinas, que se remontan al s. III, frente a los códices de la misma versión de los Setenta. En general, la calidad del texto bíblico y de su tradición manuscrita es netamente mejor en los escritos del Nuevo Testamento —que presentan relativamente pocas variantes sustanciales— respecto a la de los libros veterotestamentarios, cuya situación textual es generalmente bastante complicada.

Por ejemplo, el papiro más antiguo de la versión de los Setenta (*Rylands 458*, que contiene casi seis capítulos del *Deuteronomio*) está fechado en la primera mitad del s. II antes de la era cristiana, más o menos un siglo después del comienzo de la traducción (y quizás antes de la composición de la *Carta de Aristeas*). Los papiros del Nuevo Testamento, todos provenientes de Egipto, donde se han conservado por las favorables condiciones climáticas, llegan a atestiguar casi el cuarenta por ciento de todo el texto neotestamentario. El más antiguo[24] (*Rylands 457*, con la sigla P^{52}, que tiene cinco versículos de *Juan*), fechado alrededor del 125, demuestra la rápida difusión del cuarto evangelio, compuesto en los años noventa en Éfeso. A parte de los conservados en la John Rylands Library de Manchester, las colecciones más importantes de papiros son las que se remontan a dos coleccionistas del s. XX, Alfred Chester Beatty (ahora en Dublín) y Martin Bodmer (en Cologny, cerca de Ginebra). Un papiro, P^{66} (o *Bodmer II*), que tiene muchas correcciones del mismo copista que lo transcribió y está fechado alrededor del año 200, contiene más de dos tercios del evangelio de Juan, mientras P^{75} (o *Bodmer XIV-XV*), de la misma época, tiene *Lucas* y *Juan* casi por completo según un texto muy fiable[25]. Tres fragmentos de papiros conservados en París, Oxford y Barcelona (con las siglas P^{4}, P^{64} y P^{67}) pertenecen al mismo manuscrito, que se remonta a la segunda mitad del s. II (o como muy tarde a comienzos del s. III) y que sería, por tanto,

---

[24] Controvertida, pero en general rechazada, es la identificación de un pequeño fragmento de pocas letras descubierto en Qumran (7Q5) con un fragmento de Marcos, propuesta ya en 1972 y más tarde relanzada por corrientes extremosas que quieren basar sobre este débil argumento la historicidad de los evangelios.

[25] El papiro presenta un texto cercano al del códice Vaticano denominado con la sigla B; cf. Martini (1966).

el más antiguo testimonio de los cuatro evangelios canónicos recogidos en un único códice[26].

Los manuscritos bíblicos más famosos son los grandes códices mayúsculos de los siglos IV y V, los testimonios más antiguos de toda la Biblia griega. Azarosa y rica en sorpresas es la historia del primero, el Sinaítico (British Library, *Add. 43725*, con la sigla S o *alef*, primera letra del alfabeto hebreo), como prueba de que la realidad supera a la imaginación. El códice había sido conservado en el monasterio de Santa Catalina en el Sinaí y allí unos cuarenta folios casi abandonados de S fueron encontrados por casualidad en 1844 por Constantin von Tischendorf. Verdadero cazador y editor de manuscritos bíblicos, quince años más tarde éste descubrió el códice completo y se las tuvo que arreglar para convencer a los monjes para que lo cedieran al zar, protector del monasterio. De esta forma, su descubridor consiguió imprimir en 1862 una espléndida edición, preparada con caracteres especiales que reproducían los del manuscrito. Unos setenta años más tarde, el gobierno soviético, falto de divisa, lo puso en venta. El valioso códice fue adquirido en 1933 por el gobierno británico, que abrió una suscripción pública y lo destinó al British Museum (ahora British Library) de Londres, donde se conserva. Copiado en cuatro columnas (en dos para los libros poéticos) en la primera mitad del s. IV, contiene toda la Biblia y dos textos patrísticos, la *Carta de Bernabé* y el *Pastor de Hermas*. De la misma época es el códice Vaticano (*Vaticano griego 1209*, con la sigla B), en la Biblioteca Vaticana desde su fundación a mitad del s. XV. Fue transcrito en tres columnas (en dos para los libros poéticos) con una escritura sutil y cuidadísima. Conte-

26 Cf. Skeat (1997).

nía toda la Biblia, excepto la *Plegaria de Manasés* y *1-4 Macabeos*, pero está mutilado, sobre todo al comienzo y al final. El códice Alejandrino (British Library, *Royal Ms. I D V-VIII*, con la sigla A) fue donado por el filoprotestante patriarca de Constantinopla Cirilo Lucaris al soberano inglés y se conserva en Londres. Copiado en dos columnas a comienzos del s. V, contiene el texto de toda la Biblia con numerosas lagunas y algunos textos patrísticos, entre ellos parte de las dos *Cartas a los corintios* atribuidas a Clemente de Roma (la segunda es, sin embargo, una homilía de autor desconocido). Del s. V es también el códice llamado «de Efrén», conservado en la Biblioteca Nacional de París (*Parisino griego 9*, con la sigla C), que contenía toda la Biblia transcrita a página completa. Al ser palimpsesto —es decir, borrado y después vuelto a utilizar, en este caso en el s. XII, cuando se copiaron algunas obras en griego atribuidas a Efrén, en realidad uno de los mayores exponentes de la literatura cristiana siríaca— el manuscrito tiene muchas lagunas. Por último, el códice de Beza (Cambridge, University Library, *Nm. II 41*, con la sigla D) se remonta también al s. V (o quizás al s. VI) y es bilingüe: al griego copiado a página completa en la izquierda corresponde el latín en la derecha. Contiene los evangelios y los *Hechos de los apóstoles* según el texto llamado «occidental», que presenta muchas particularidades. El manuscrito era del sucesor de Juan Calvino en Ginebra, Teodoro Beza, quien lo donó en 1581 a la universidad de Cambridge, donde se conserva.

Hasta el s. I de la era cristiana, la forma normal del libro en el mundo semítico y en el griego y romano era la del rollo (en latín *volumen*, de la raíz del verbo que significa «desenrollar», *volvere*), de piel en ámbito semítico (como el rollo de *Isaías* encontrado en Qumran) y de papiro en ámbito griego y romano. Entre los siglos II y IV se pasó progresivamente del rollo al códice, o sea a la forma del libro nunca más abando-

nada y todavía hoy en uso. Mucho más práctico y manejable, el códice derivó de la difundida utilización de cuadernos constituidos por tablillas de madera enceradas o no y unidas como soporte de escritura ideal para cartas, transcripciones de apuntes, actas, primeras redacciones (no llevadas a cabo por el autor sino por taquígrafos) de obras más tarde transcritas por copistas. De esta rudimentaria forma del códice se pasó a la que sería definitiva, realizada con folios superpuestos y doblados en dos para formar fascículos, de papiro o pergamino. En Roma, hacia finales de la República, ya se usaban estos cuadernillos de pergamino (*membranae*) de cuyo uso literario será testigo algún decenio más tarde el poeta Marcial.

En este importante cambio de épocas los cristianos desempeñaron un papel fundamental en la gran difusión del uso del códice. Aunque no está demostrado con certeza que fueran ellos los que inventasen esta innovadora forma de libro, no cabe duda de que la potenciaron para la transcripción de los textos, como lo demuestran fuera de toda duda las estadísticas sobre los productos librescos más antiguos, tanto paganos como cristianos. No parece suficiente la motivación práctica, de cara a explicar esta preferencia de los cristianos, aunque no se deben infravalorar la mayor libertad con respecto a los usos librescos no considerados propios, la importancia aneja a los textos sagrados y la necesidad de transportarlos, consultarlos y citarlos con facilidad. Se discute desde hace decenios qué factor haya podido influir en su elección. Entre los diversos motivos se ha subrayado la plausible influencia ejercida por la forma del códice usada para la publicación de un texto determinado y con autoridad, como, por ejemplo, el evangelio de Marcos (que la tradición considera eco de la predicación de Pedro y sitúa en Roma, donde parece que la forma del códice se haya adoptado antes que en otros lugares) o la colección de cartas de Pablo. Éste es, seguramente, el más antiguo núcleo de Escrituras cristianas que

n dónde?

fue recopilado, quizás ya en los años ochenta del s. I, aunque se trata sólo de probabilidades, sobre las que faltan noticias precisas. Más allá de estas sugestivas hipótesis está el hecho de que entre los siglos II y IV la forma adoptada por los cristianos para sus libros se difundió enormemente, ejerciendo al mismo tiempo un influjo decisivo y perdurable.

III

CRISTIANISMO Y CULTURAS

1. La herencia del judaísmo helenístico

La helenización del judaísmo fue un fenómeno más amplio de lo que se puede reconstruir a través de los restos literarios relativamente escasos. Además, de forma paradójica, afectó también a los círculos judíos más hostiles a ella, que expresaron sus visiones en textos escritos en la lengua de los «enemigos». Un ejemplo claro es la continuación en griego de la epopeya macabea que se puede leer en *2-4 Macabeos*. El tercer libro, en realidad, nada tiene que ver con el ciclo macabeo. Escenifica un episodio de persecución antijudía en Alejandría. El segundo, por su parte, es el compendio de una obra histórica en cinco libros de un cierto Jasón de Cirene. En el contexto de este fenómeno complejo y variado, representaron una considerable apertura al mundo pagano el judaísmo helenístico y su literatura, y en primer lugar la versión de los Setenta, entendida tanto como conjunto de traducciones cuanto como complemento de las Escrituras donde conviven las actitudes más diversas con respecto al helenismo. En este sentido, como el cristianismo no habría existido sin el judaísmo, con mayor razón no habría sido lo mismo sin el judaísmo helenístico. Es decir, de no haber tenido lugar esta «preparación evangélica» —por retomar, aunque en un sentido diverso, el título de la célebre obra de Eusebio, que lo asignaba a la sabiduría pagana—, el cristianismo no habría tenido el extraordinario impulso expansivo que caracterizó sus primeros siglos. La afirmación no quiere tener ningún sentido apologético o providencialista, ni pretendo con ella proponer una variación de la conocida teoría

de la sustitución, según la cual la Iglesia cristiana habría sustituido a la Sinagoga. Sólo quiero afirmar que la herencia del judaísmo helenístico, fundamental en muchos aspectos en la elaboración cultural del cristianismo, fue no sólo retomada, sino sentida como propia por los cristianos. Fueron ellos los que aseguraron la parcial supervivencia de su literatura, mientras un completo desinterés por esta corriente cultural, sentida como peligrosa por la identidad judía, intervino en el resto del judaísmo a causa de la competencia con los cristianos.

Para aclimatar a Moisés en Ática, el judaísmo helenístico elaboró una teoría: la de la anterioridad cronológica del hebraísmo respecto a Homero y a los demás antiguos autores griegos. Tal teoría permitía sostener tanto la superioridad mosaica respecto a éstos como la recuperación de verdades y afirmaciones, localizables en textos paganos y atribuidas a la presunta influencia de las Escrituras hebreas sobre esos textos. Esta teoría, llamada más tarde *furta Graecorum* («los robos de los griegos») y retomada ampliamente en ámbito cristiano, se encuentra ya en los primeros autores conocidos del judaísmo helenístico, en el s. II antes de la era cristiana. El filósofo Aristóbulo, cuyos fragmentos se leen en Clemente de Alejandría y en Eusebio, y el autor de la *Carta de Aristeas* están convencidos de que los más antiguos poetas y filósofos de Grecia conocían los escritos mosaicos y de ellos habían tomado, por ejemplo, alusiones a la sacralidad del sábado. Para acreditar mejor la antigüedad de Moisés en los mismos ambientes judeohelenísticos, versos de poetas como Homero y Hesíodo fueron en parte retocados, como el fragmento de Aristóbulo sobre el séptimo día. Además, se fabricaron falsificaciones propiamente dichas[1]. La misma actitud mental, si

---

1 Cf. Troiani (1997) 36-41.

no la misma desenvoltura, se encuentra en *Pablo* cuando cita a un autor griego para sostener su predicación[2]. Otros autores judeohelenísticos, de los cuales han pervivido solamente noticias o algunos fragmentos, se preocuparon de elaborar, sobre todo para destinatarios judíos, una historiografía que presentase la historia hebrea más allá de las Escrituras sagradas. Además, reescribieron éstas según géneros literarios helenísticos, como Ezequiel el Trágico que narró la epopeya del *Éxodo* en forma de tragedia. Casi medio milenio después, dos autores cristianos griegos de nombre Apolinar, padre e hijo, y uno latino, Juvenco, versificaron los evangelios, dando comienzo a un género de reescritura, en poesía y en prosa, que conocería desde entonces inagotables variaciones: desde los «misterios» medievales a los «oratorios» barrocos, desde el teatro del s. XVII al cine de argumento bíblico.

Un legado todavía más duradero y precioso hecho por el judaísmo helenístico al cristianismo y a la historia de la cultura en general es la interpretación alegórica (del griego *alla agoreuein*, «decir cosas diferentes»), aplicada a la Escritura y retomada por los estoicos, que ya bastante antes la habían utilizado para resolver el obstáculo de los antropomorfismos con los que se representaban las divinidades en los poemas homéricos. Teágenes de Regio, en el s. VI antes de la era cristiana, había visto en las pasiones demasiado humanas de los dioses la representación de las fuerzas de la naturaleza. Los primeros autores conocidos del judaísmo helenístico que aplicaron la alegoría a la Escritura fueron Aristóbulo y el autor de la *Carta de Aristeas*. La dificultad que se plantea el primero está representada por los miembros de Dios a los que hace referencia la Escritura. Son sólo una metáfora para

---

[2] La cita está contenida en el célebre discurso al Areópago (Hechos de los Apóstoles 17,28).

indicar su potencia, explica el filósofo, como, por ejemplo, indica claramente el caso de su mano: en el *Éxodo* salva a los hebreos y arrolla a los egipcios. La cuestión que Aristeas imagina planteada por los embajadores alejandrinos a Eleazar, sumo sacerdote de Jerusalén, es más sutil y más práctica: ¿por qué, si el Creador es bueno, hay que distinguir entre sus criaturas, como, por ejemplo, hace Moisés al prescribir alimentarse de unas sí y de otras no? Detrás de este problema se descubre la dificultad que las complejas prescripciones alimenticias de la legislación mosaica suscitaban entre los judíos más helenizados y mucho más entre los paganos. La respuesta, puesta en boca del mismo Eleazar, máxima autoridad religiosa del judaísmo de Jerusalén, es simple pero genial: todo lo que indica la Escritura hay naturalmente que respetarlo al pie de la letra, pero, sobre todo, expresa algo mucho más profundo que se refiere a la vida de todos los hombres. La prohibición de comer aves rapaces, por ejemplo, significa en realidad que uno no debe comportarse como ellas, y al contrario el permiso de alimentarse de animales domésticos y mansos indica que hay que vivir en la justicia y en la paz[3]. El paso hacia una sistemática interpretación alegórica de la Escritura se había dado, aunque el texto no niegue el valor literal de la Escritura, precisamente a propósito de prescripciones legales básicas como las alimenticias. El autor de la *Carta de Aristeas* es más consciente que Aristóbulo de la importancia del proceso puesto en marcha, como se ve claramente en otros dos elementos del texto. Antes de proceder a la traducción, los setenta y dos expertos judíos son invitados por el soberano a un banquete, que dura siete días y durante el cual cada uno de ellos es interrogado por el rey sobre cómo

[3] La explicación está en el parágrafo 147 de la carta.

tendría que gobernar. El continuo sucederse de preguntas y respuestas constituye un verdadero *peri basileias*, es decir, un tratado «sobre el gobierno», entretejido con motivos filosóficos helenísticos y colocado en el centro del texto. El tema conductor, que reaparece de forma casi obsesiva, es la ejemplaridad divina que el soberano terreno ha de imitar, gobernando rectamente no sólo porque Dios es bueno y justo, sino incluso como signo de su bondad y justicia. Completado su trabajo, los setenta y dos traductores se lavan las manos en el mar y las elevan hacia el cielo, queriendo expresar con este gesto simbólico estar sin culpa y dirigir todas sus acciones a Dios. También el gobierno y, sobre todo, la oración son acciones simbólicas, que expresan realidades más profundas.

El judaísmo helenístico encontró su expresión más completa en Filón de Alejandría, filósofo y comentador de la Escritura, en cuya obra, leída y salvada por los cristianos alejandrinos, confluye un mundo cultural entero. Este significado de los escritos de Filón y su ubicación en los límites entre el judaísmo y el cristianismo merecerán una atención particular más adelante, en el contexto de la cultura alejandrina. Se debe dedicar un último apunte a Josefo, el único historiador cuya obra ha pervivido casi por completo. Palestino que vivió en la segunda mitad del s. I, estuvo entre los protagonistas de la guerra judía que tras cinco años terribles llevó en el 70 a la primera catástrofe del judaísmo y a la destrucción del templo de Jerusalén. Político y militar hábil y sin prejuicios, capturado por los romanos, predijo a Vespasiano el imperio y cambió su suerte. Antepuesto a su propio nombre el de la dinastía imperial a cuyo servicio había pasado, Flavio Josefo dejó algunas obras fundamentales para el conocimiento del judaísmo en los últimos siglos antes de la era cristiana y en su tiempo. En los veinte libros de las *Antigüedades judías* trazó un perfil de la historia judía, extrayéndola de la Escritura y para el período más cercano a él recogió

informaciones de otras numerosas fuentes. Dedicó a la revuelta que estalló en el 66 los siete libros de la *Guerra judía*, escritos en arameo y después traducidos por él mismo y publicados en griego[4]. Dejó, finalmente, un escrito autobiográfico, la *Vida*, y una apología del judaísmo, el *Contra Apión*. Por la importancia de sus informaciones, Flavio Josefo fue, junto con Filón, una de la fuentes preferidas de Eusebio y un autor muy leído por los cristianos. Célebre es a este respecto su noticia sobre Jesús, el llamado *testimonium Flavianum*, que, a pesar de haber sufrido intervenciones cristianas, tiene un núcleo originario y sigue siendo una de las fuentes antiguas más importantes sobre el mesías de Nazaret[5].

2. El filósofo mártir y la sabiduría de los paganos

Durante la primera mitad del s. II, dentro del cristianismo, que ya era bastante diferente de su matriz judía, empezó a plantearse la cuestión de su identidad, no sólo respecto al judaísmo, sino también respecto al complejo y variado mundo cultural circunstante, sobre todo respecto al helenismo. Con la asunción como Escritura sagrada de la versión de los Setenta y con la elaboración de su más antigua literatura, luego llamada neotestamentaria, los cristianos se habían colocado en una posición que no los caracterizaba desde el punto de vista cultural como «diferentes» del ambiente que los rodeaba. Es significativa en este sentido la visión del *Ad Diognetum*, ya recordada al comienzo de este libro. Las mismas Escrituras sagradas cristianas y los escritos de los «Padres apostólicos» —es decir, autores cristianos que se consideraba

---

[4] Así el mismo Flavio Josefo al comienzo (I,3) de la obra.

[5] El texto se lee en *Antigüedades judías* XVIII,63-64; cf. Nodet (1985).

que habían estado en contacto con los apóstoles de Jesús y a los que se atribuían textos que durante un cierto período y en ciertas regiones fueron considerados al mismo nivel que las Escrituras, como muestra su presencia en los grandes códices bíblicos de los siglos IV y V— habían retomado géneros literarios en uso en el mundo pagano o en el judaísmo, aunque renovados en su contenido tan profundamente como para constituir, incluso desde el punto de vista literario, nuevos modelos. Piénsese, por ejemplo, en las primeras colecciones de cartas cristianas, desde las de Pablo a las de Ignacio, obispo de Antioquía martirizado alrededor del 107, que han sido conservadas en tres redacciones. Inevitablemente, con la progresiva toma de conciencia de ser en cierto modo diferentes, los cristianos se plantearon el problema de la relación con las culturas de las cuales eran y se sentían parte. Así se advierte sobre todo en los escritos de los apologistas, intelectuales cristianos conocidos como autores de obras de defensa y de propaganda del cristianismo. Éstas pretendían presentarlo en particular al público pagano y desmentir las acusaciones de las que la nueva fe era objeto.

Género literario ya en uso en el judaísmo helenísitco, la apología floreció en los siglos II y III, pero conservó vitalidad hasta el s. V y empeñó a autores importantes. Entre ellos, además de los «clásicos» del s. II (Justino, Taciano, Teófilo de Antioquía, Atenágoras), hay que recordar a Tertuliano, Minucio Félix, Clemente de Alejandría, Orígenes, Eusebio, Atanasio, Agustín, Cirilo de Alejandría y Teodoreto. De los más antiguos, todos en lengua griega, mucho se ha perdido. Aún más: casi nada habría sobrevivido si no se hubiera conservado un códice bizantino (el manuscrito *Parisino griego 451*) copiado en el 914. Se trata del célebre códice de Areta[6],

[6] Cf. Gebhardt (1883).

arzobispo de Cesarea en Capadocia, la sede episcopal que en el s. IV había sido del gran Basilio. Apasionado lector, reunió una considerable biblioteca que en parte sobrevivió y en parte pudo reconstruirse. Especialmente importantes son sus copias de Platón, Euclides y Marco Aurelio. Su recopilación de apologistas del s. II, que, no obstante, no comprende ni a Justino ni a Teófilo de Antioquía, contiene obras de Clemente de Alejandría y posee notas autógrafas con valoraciones rigurosas desde el punto de vista de la ortodoxia eclesiástica: al eclesiástico bizantino, el apologista Taciano le parece más impío que el herético Arrio. De ella derivan todos los demás manuscritos que han sobrevivido de estos textos. Análoga es la exigüidad de la tradición manuscrita de otras dos famosísimas apologías: el anónimo *Ad Diognetum*, ya mencionado otras veces, y el diálogo latino *Octavius* de Minucio Félix. El primer texto, quizás de finales del s. II, atravesó la antigüedad y la Edad Media sin dejar rastros y reapareció a comienzos del s. XV, en un códice transcrito en el siglo anterior, en Constantinopla, en el mostrador de un pescadero que lo destinaba a envolver mercancía. Adquirido por un clérigo latino, comenzó un viaje filológico que ha contado desde entonces con unas setenta ediciones y durante el cual el manuscrito desapareció, no sin antes haber sido reproducido en facsímil con los primeros procedimientos fotográficos, en el incendio de la Biblioteca de Estrasburgo bombardeada en 1870 durante la guerra franco-prusiana. De la misma forma, un único códice, el *Parisino latino 1661* (s. IX), y una copia suya, han transmitido el *Octavius*, considerado por un copista como el octavo (*octavus*) libro del *Adversus nationes* de Arnobio, obra que evidentemente lo precedía en el modelo del cual el copista, no demasiado atento, estaba transcribiendo y que está dividida precisamente en siete libros.

Uno de los apologistas no incluidos en la colección de Areta, el filósofo Justino, tiene una importancia decisiva a la

hora de sentar las bases de la relación entre fe cristiana y sabiduría pagana. Nacido en Flavia Neápolis, en Palestina, pasó de una filosofía a la otra en busca de la verdad, según cuenta él mismo, hasta su conversión al cristianismo en Éfeso. Autor de dos apologías y de un diálogo con el judío Trifón, que son los primeros textos donde es posible reconocer citas precisas del Nuevo Testamento, fue martirizado en Roma entre el 163 y el 167. Escribió otras obras que se perdieron y las que sobreviven se han transmitido a través de un único manuscrito, que ahora se conserva en París. Otras que se le han atribuido no son auténticas. Como ya dijeran autores del judaísmo helenístico, también Justino piensa que los filósofos y poetas griegos tomaron de Moisés y de los profetas todo lo referido, por ejemplo, a la creación, al alma y al destino después de la muerte. El filósofo cristiano considera que Platón en el *Timeo* ha recogido del episodio bíblico de la serpiente de bronce —erigida por Moisés en el desierto contra una plaga de serpientes e interpretado por los cristianos como prefiguración de la cruz— la imagen de la cruz. No comprendiendo que se trataba de ésta, Platón vio en ella la letra *x* y afirmó que la segunda potencia divina se había extendido en el universo bajo esta forma[7]. Junto a la teoría de los *furta Graecorum*, Justino coloca otra, de evidente origen estoico y de enorme alcance: la de los *spermata tu logu*, es decir, las «semillas del *logos*». Éste, según los estoicos, era el principio racional que regía el mundo. En la estela del prólogo del evangelio de Juan, los cristianos lo identificaban con Cristo, existente antes de la creación del mundo y encarnado. Según la teoría de Justino, estas «semillas del *logos*», partícu-

---

[7] Justino en *I Apología* 60,5-10 (y Platón en *Timeo* 36bc). El episodio de la serpiente de bronce está en Números 21,4-9.

las del único y verdadero principio racional, son innatas al género humano y, por tanto, se encuentran por todas partes. Esto explica todo lo bueno que han afirmado los sabios paganos, que han recibido algunas chispas del *logos* buscadas e intuidas por ellos, pero al mismo tiempo explica también sus contradicciones, porque no han sido partícipes del *logos* por completo. Esta teoría permite a Justino no sólo recuperar la sabiduría pagana, sino también toda la historia de la humanidad que no ha conocido a Cristo. Todos los que han vivido según el *logos* son cristianos, puede afirmar con seguridad el filósofo mártir, aunque fueran ateos, como sucedió entre los griegos con Sócrates y con Heráclito, y entre los «bárbaros», los hebreos, con Abrahán y con Ananías, Azarías y Misael —los tres jóvenes arrojados al fuego por orden de Nabucodonosor y milagrosamente salvados según el libro de *Daniel*— así como con Elías[8].

Una vez dentro del patrimonio cultural y teológico del cristianismo, la teoría que inauguró Justino ha tenido variados y duraderos desarrollos. Menos de dos siglos después, Eusebio reconocería y describiría en la sabiduría pagana una verdadera «preparación evangélica». En el corazón de la «Edad Media cristiana», Dante elegiría como guía en su viaje a Virgilio, en la cuarta égloga anunciador inconsciente del nacimiento de Cristo, y constelaría el monte del purgatorio de justos paganos. Más aún, en los albores de la Edad Moderna, frente a civilizaciones milenarias y sabias, los primeros misioneros jesuitas en Asia —Alessandro Valignano en Japón, Matteo Ricci en China, Roberto De Nobili en India— reconocerían de nuevo chispas de lo divino, intentando construir sobre estas intuiciones de la verdad por parte de los paganos un método tolerante de evangelización que las valorase. Este

[8] Cf. *I Apología* 46,2-4 y *II Apología* 8,1 y 10,1-3.

planteamiento fue discutido y rechazado varias veces hasta su definitivo reconocimiento, que llegó solamente en la edad contemporánea. La declaración sobre las religiones no cristianas *Nostra aetate* (1965) del Concilio Vaticano II se basa en la presencia de partes de verdad entre los no cristianos. Algunos años antes, otro jesuita, Karl Rahner (1904-1984), uno de los mejores teólogos del s. XX, relanzaría la intuición de Justino y hablaría en la época de la secularización de «cristianos anónimos», todos los que lo son sin saberlo, repitiendo casi al pie de la letra la expresión del filósofo mártir.

3. El orgullo de los bárbaros

Defensor de la apertura con reservas, que valoraba la sabiduría pagana en cuanto tomada de la Escritura, y de otra más decidida, que le atribuía semillas de verdad innatas por una misteriosa participación en el *logos*, Justino era consciente del incomparable valor del cristianismo. Única verdadera y desinteresada verdad filosófica a los ojos de quien había probado todas las filosofías, el cristianismo era también fe nueva de la que el filósofo convertido no había dudado en describir oraciones y ritos. En un pasaje, después de haber establecido una comparación entre Sócrates y Cristo —parcialmente conocido, como *logos*, por el mismo Sócrates— Justino afirma que en él «han creído no sólo filósofos y personas cultas, sino también artesanos y gente completamente ignorante, que han sabido despreciar la fama, el miedo y la muerte. Porque él es la potencia del Padre inefable y no un producto de la razón (*logos*, con un evidente pero intraducible juego de palabras) humana»[9]. Esta reivindicación de la

[9] *II Apología* 10,8.

diversidad cristiana es acentuada por un discípulo de Justino, el «asirio» —es decir, de origen sirio, así como Siria abrevia probablemente el antiguo topónimo Asiria— Taciano, que la hace coexistir con una orgullosa afirmación de su origen «bárbaro», esto es, no helenístico, en su *Oratio contra Graecos*. En esta obra, que se abre con la exaltación de la sabiduría «bárbara», el argumento de los *furta Graecorum* asume un valor totalmente diverso y tonos casi de reivindicación nacional. No obstante, la intransigente polémica contra la cultura helenística es más ideológica que real, porque el autor, al exponer su doctrina y argumentar su razonamiento, recurre constantemente a los filósofos que quiere atacar.

Pero la obra más interesante y difundida de Taciano es el *Diatessaron*: el título deriva de la expresión griega *dia tessaron* («a través de los cuatro») e indica su contenido: una narración evangélica obtenida combinando los cuatro evangelios canónicos y completada por textos apócrifos. La obra, compuesta hacia el 170, respondía a una exigencia real y que habría sido percibida siempre: poder leer una vida de Cristo ordenada cronológicamente y enriquecida con particulares apócrifos. Tuvo por eso una enorme difusión. A pesar de ello, por la competencia con los evangelios canónicos y la fama de hereje de su autor, la obra fue condenada y su original se perdió, aunque todavía en el s. V estaba muy difundida, como se desprende del testimonio del culto Teodoreto, obispo de Ciro, que dice haber encontrado y hecho destruir doscientos ejemplares en el territorio de su diócesis, en la Siria interior, para sustituirlos por los cuatro evangelios[10]. Muy discutida es la cuestión de la lengua original del *Diatessaron*. La obra pudo ser compuesta en siríaco (reconstruido a partir de un

---

[10] El relato está en *Haereticorum fabularum compendium* 1,20.

comentario que hace en el s. IV Efrén, el mayor autor cristiano en lengua siríaca) o en griego (del cual se ha encontrado en Dura Europos, en el desierto sirio, un fragmento de papiro que se remonta al s. III y se conserva en la universidad estadounidense de Yale). La crítica interna parece dar la razón a la tesis de un original siríaco, quizás traducido de un texto griego de los cuatro evangelios que circulaba en Roma a mitad del s. II. Además, esta tesis concordaría mejor con los rasgos conocidos del autor y de la historia del texto. Lo que importa es que la obra de Taciano circuló mucho y fue traducida a diversas lenguas. El más difundido fue el texto siríaco, que influyó en las versiones en esta lengua de los cuatro evangelios canónicos, sobre todo la llamada *Vetus Syra*, realizada en el s. IV. Más tarde, sirvió de base a versiones de los evangelios en lenguas orientales, como las más antiguas en armenio, etiópico y árabe. Además del siríaco y del importantísimo fragmento griego, identificado en 1933, el *Diatessaron* está atestiguado en parte o íntegramente en armenio, árabe, latín, alemán, antiguo neerlandés, véneto y toscano, como testimonio de su éxito y de la difusión de la obra.

La actitud polémica de Taciano con respecto a la cultura helenística se encuentra también en una singular pequeña obra de un tal Hermias titulada *Irrisio philosophorum*, que pretende mostrar las contradicciones de los pensadores paganos, y sobre todo en Tertuliano, el primer autor latino de la literatura cristiana. Originario de Cartago y activo entre finales del s. II y los primeros decenios del s. III, fue el principal exponente de un cristianismo africano vivaz y con rasgos particulares, que en casi medio milenio aportó protagonistas de primera fila (Cipriano, Ticonio y Agustín) y fue arrollado más tarde por la invasión musulmana, desapareciendo sin dejar huella, en un epílogo dramático que constituye un verdadero enigma histórico. Tertuliano escribió también en griego, pero estas obras se han perdido, mientras que se con-

serva gran parte de su producción en latín. Ésta es importante tanto por la lengua, a menudo difícil pero nueva y rica en neologismos (ni siquiera la Biblia había sido traducida todavía en latín), como por el contenido, que contribuyó notablemente al desarrollo doctrinal del cristianismo. Este último aspecto —y la pasión del arzobispo de Lyon, Agobardo, que recopiló en el s. IX las obras del escritor africano— aseguró su supervivencia, incluso después de que su autor se separara de la comunidad católica para dar vida a un pequeño movimiento profético cercano al de Montano, que, en polémica con la Iglesia, predicaba la inminente venida del espíritu divino. De cualquier forma, la fama de Tertuliano no fue demasiado dañada. A mediados del s. III, el obispo Cipriano de Cartago —autor de cuidadísimas obras, entre ellas un epistolario descrito detalladamente por su biógrafo Poncio inmediatamente después del martirio del obispo, sucedido el 16 de septiembre de 258— lo consideraba «el maestro», pidiendo que se leyera un texto suyo cada día[11]. Por otro lado, Jerónimo, que expresa grandes reservas doctrinales sobre los escritos del Tertuliano montanista, consideraba inútil enumerar sus obras por lo conocidas que eran.

Profesor de retórica como más tarde lo serán otros autores cristianos africanos (Cipriano, Lactancio, Agustín), Tertuliano ha dejado en sus obras las expresiones quizás más famosas del rechazo de la cultura, de la cual estaba embebido, en nombre de la fe. En un célebre texto, se pregunta retóricamente qué tienen que ver Atenas con Jerusalén y la Academia con la Iglesia, mientras que en el *Apologeticum* (su obra más famosa, compuesta probablemente en el 197) la contraposición está más desarrollada: ¿qué parecido puede haber entre

---

[11] El episodio es narrado por Jerónimo (*De viris inlustribus* 53).

el filósofo y el cristiano, entre el discípulo de Grecia y el del cielo, entre quien busca la fama y el que busca la salvación, entre quien vende palabras —Justino se había lamentado a su vez de la venalidad de los filósofos— y el que actúa, entre quien destruye y el que construye, entre quien altera y el que defiende la verdad, entre quien es ladrón y el que es protector de la misma verdad?[12] Cerrada por una eficaz inversión retórica de la teoría de los *furta Graecorum*, expuesta en la parte central del escrito, la contraposición entre los que aparecen como dos mundos incompatibles recorre una obra merecidamente célebre por su inconfundible carácter de orgulloso manifiesto de la fe cristiana. El *Apologeticum* inaugura así la literatura cristiana en lengua latina, incluso antes de las traducciones bíblicas. Aunque se discute la existencia de parciales versiones latinas de la Biblia anteriores a Tertuliano (también se ha formulado la hipótesis de un origen judío de las mismas), esta posibilidad no parece probable. Para las numerosas citas bíblicas presentes en sus escritos, la hipótesis más verosímil es que se trate de traducciones de la versión de los Setenta hechas por el mismo Tertuliano que, como ya se ha apuntado, había compuesto obras también en griego.

El *Apologeticum* presenta algunos problemas que tienen que ver justamente con la posibilidad de que se trate de la primera obra cristiana escrita en latín. Lo más debatido es su relación literaria con el *Octavius* de Minucio Félix, hasta al punto de no poder concluirse con absoluta certeza cuál de las dos obras es anterior y, por tanto, fuente de la otra. A favor de la prioridad tertulianea se ha hecho valer la dificultad de que un autor tan personal y de carácter tan fuerte, que habitualmente se comporta muy libremente con relación a sus fuen-

[12] Cf. *De praescriptione haereticorum* 7,9 y *Apologeticum* 46,18.

tes verificadas, haya seguido tan de cerca el texto de Minucio. Este último —autor, por lo que se sabe, solamente del *Octavius*— cita a menudo fuentes paganas sin declararlas, tiene un estilo diferente y opta programáticamente, al contrario que Tertuliano, por no exhibir su cristianismo. Por este motivo, Michele Pellegrino[13] lo ha relacionado con una figura emblemática del catolicismo contemporáneo, el religioso francés Charles de Foucauld (1858-1916), que vivió durante decenios entre los tuareg del Sahara sin una explícita predicación del evangelio, testimoniándolo con una vida marcada por la imitación de Cristo, hasta ser asesinado por unos bandoleros. Otra cuestión (también entrada en el debate sobre la prioridad respecto al *Octavius*, pero sin resultados) se refiere a la relación del *Apologeticum* con otra obra tertulianea, *Ad nationes*, también del 197, que podría ser un primer esbozo de la obra mayor. Con respecto al *Apologeticum*, se discute la posibilidad de que hayan circulado dos redacciones del texto. La segunda, llamada fuldense, la atestiguarían un manuscrito proveniente del monasterio alemán de Fulda —actualmente perdido, pero cuyas variantes fueron transcritas a finales del s. XVI por un filólogo y publicadas por otro algunos años más tarde— y un fragmento en otro códice suizo. La hipótesis, basada en un material a decir la verdad bastante pobre, es reforzada por dos hechos. El primero es un ejemplo análogo que se refiere al mismo Tertuliano, que para su *Adversus Marcionem* atestigua la existencia de tres ediciones: después de la primera redacción, Tertuliano preparó una segunda edición más amplia, que le robó, antes de la

[13] Eclesiástico, posteriormente arzobispo de Turín y cardenal, Pellegrino (1903-1986) fue alumno del salesiano Paolo Ubaldi y como él, uno de los primeros especialistas italianos de literatura patrística que enseñaron en la universidad; cf. Pizzolato (1998) y Mazzucco (1998).

difusión de un número suficiente de copias, un cristiano más tarde apóstata. Éste se sirvió de ella sin ningún escrúpulo, haciendo necesaria una tercera edición con adiciones que permitieran distinguirla como auténtica. El segundo hecho que refuerza la hipótesis de dos ediciones del *Apologeticum* es la misma antigua práctica editorial. Ésta incluía el dictado de la obra a taquígrafos, su transcripción por parte de copistas y, por último, la copia definitiva confiada a calígrafos (las copias eran naturalmente más de una), con revisiones por parte del autor, que podía con el tiempo modificar la obra y hacer circular así más de una edición.

4. La cultura asiática

Entre las regiones cristianizadas desde el s. I, la provincia romana de Asia, es decir, la región más occidental de la actual Turquía, asume una importancia particular. Marcada por una extendida presencia judía, Asia había sido recorrida varias veces por Pablo. Según tradiciones muy antiguas, en Éfeso, uno de sus centros más importantes, se había establecido el apóstol Juan y estaba asentada la comunidad que en el último decenio del s. I había publicado los cinco libros del *corpus* de *Juan* que más tarde entrarían a formar parte del canon neotestamentario. A las principales iglesias de Asia habían escrito Pablo, el autor del *Apocalipsis* más tarde canónico y el obispo de Antioquía, Ignacio. Quizás en Éfeso se había convertido Justino. Aquí también sitúa Eusebio de Cesarea el debate mantenido con el judío Trifón por el apologista, que compuso más tarde su célebre diálogo, una de las primeras obras cristianas de polémica antijudía[14]. Se trataba, por tanto,

---

[14] Cf. *Historia eclesiástica* IV,18,6.

de una cristiandad importante, ambientada en una región que en el s. II se caracterizó por óptimas condiciones culturales, sociales y económicas. A este cristianismo se remonta una cultura que se ha denominado «asiática» y cuyos rasgos se diferencian netamente de la alejandrina. Para simplificar, la primera se caracteriza por una visión del mundo de tipo estoico y de tendencia materialista, contrapuesta a la platónica y espiritualista de la cultura alejandrina. Estas dos connotaciones de fondo se reflejan en todos los aspectos del pensamiento cristiano (concepción de Dios, del Cristo, del hombre y de su destino final), constituyendo verdaderos «modelos culturales» influyentes más allá de sus límites geográficos y que perduran en el tiempo. La teología asiática está caracterizada, en general, por una atención al hombre que privilegia su corporeidad: las concepciones de Dios son por lo tanto a veces de tendencia antropomórfica, hay un énfasis particular en la carne salvada por Cristo y la visión del fin es de tipo milenarista, basándose sobre el reino milenario de los justos, con rasgos que subrayan enardecidamente su materialidad. Exponentes de la cultura asiática son Papías de Hierápolis, Policarpo de Esmirna, Melitón de Sardes, Teófilo de Antioquía e Ireneo de Lyon, todos activos durante el s. II.

Papías es autor de obras hoy perdidas, de las cuales Eusebio conserva algunos importantes fragmentos sobre el origen de los evangelios, en un contexto en el que el filólogo de tradición alejandrina critica ferozmente el milenarismo del obispo asiático[15]. El interés de Papías es ciertamente ideológico, y su insistencia sobre la importancia de la verdad aprendida de la «voz viva y que permanece» en vez de los libros es en este sentido transparente. Pero, al mismo tiempo, es reveladora la

[15] Los fragmentos de Papías se citan en *Historia eclesiástica* III, 39.

atención de Papías por las «palabras» de los testimonios de Cristo transmitidas a través de los «ancianos». Por tanto, le interesa la «tradición», en el sentido inmediato de «transmisión» que al obispo de Hierápolis le importa asegurar, y en el ideológico y teológico de «transmisión auténtica» por estar basada en el testimonio vivo y permanente de los «discípulos del Señor», un concepto fundamental del cristianismo más tarde desarrollado por Ireneo[16]. El cuadro del origen de los evangelios es exactamente el que recogen el prólogo de *Lucas* y los epílogos de *Juan*: el testimonio dado por los que estuvieron con Jesús (Papías nombra a Andrés, Pedro, Felipe, Tomás, Santiago, Juan y Mateo) y a los que vinieron después de ellos (un no mejor conocido Aristión y el presbítero Juan, que podría ser el autor del *Apocalipsis*). Los otros fragmentos conservados por Eusebio se refieren al origen de dos evangelios, el de *Marcos*, criticado por algunos pero según Papías fiable, y el de *Mateo*, según el obispo asiático compuesto en hebreo.

La vivacidad cultural del cristianismo asiático y la actividad literaria de sus Iglesias, entre las que circulaban los textos con rapidez (como ya sucedía o sucedería en buena parte del mundo cristiano), se dejan ver también a través de la figura de Policarpo de Esmirna. A petición de la comunidad cristiana de Filipo, se preocupa de difundir las cartas de Ignacio, el obispo de Antioquía martirizado en Roma hacia el 107. Este destino de testimonio extremo y heroico le tocará medio siglo después al mismo obispo de Esmirna, como se desprende de la carta que su Iglesia envió a la de Filomelio para informar del martirio. Se trata en ambos casos de textos des-

---

[16] Las afirmaciones están en el prólogo del escrito perdido de Papías titulado, según Eusebio, *Explicaciones de los dichos del Señor*.

tinados no sólo a una comunidad, sino que son verdaderas cartas circulares, recogidas y reproducidas. Así había sucedido ya con las de Pablo y como más tarde se haría, por mencionar sólo un par de ejemplos, con Dionisio, obispo de Corinto hacia el 170 (hecho del que habla Eusebio)[17], y con Cipriano de Cartago, que cuidó él mismo su epistolario. Del *colophon* (es decir, la nota final) del *Martyrium Polycarpi* se deduce que el último copista (un tal Sócrates, en Corinto) lo había transcrito de la copia de un tal Gaio, que a su vez lo había recogido de las cartas de Ireneo. Éste había sido discípulo de Policarpo y, más tarde, llegó a ser obispo de Lyon en las Galias. Ireneo es uno de los autores más importantes del cristianismo antiguo, conocido como escritor antiherético, pero, sobre todo, teólogo de carácter y hondura extraordinarios. En gran medida, contribuyó a la elaboración de la doctrina cristiana y al definirse de la Iglesia. La polémica del obispo de Lyon contra el gnosticismo (de *gnosis*, en griego «conocimiento») es un aspecto fundamental de su pensamiento y demuestra, al mismo tiempo, el altísimo nivel cultural alcanzado por sus adversarios y del cual él tiene conciencia.

Sobre el gnosticismo y sus orígenes se han escrito bibliotecas enteras: si fue un fenómeno primariamente cristiano, o si sus raíces hay que buscarlas fuera (en el helenismo, en el judaísmo, o en las religiones orientales). Las fuentes paganas, que conectan invariablemente el gnosticismo con el cristianismo, inducen a decantarse por la primera solución, aunque sean innegables diversas influencias que se ejercerían siempre en una corriente de origen cristiano. Además, la conciencia de los heresiólogos católicos, autores que se ocupan específicamente de las herejías para rebatirlas, y

[17] Cf. *Historia eclesiástica* IV,23,1-13.

hacer frente a un grave peligro para la fe cristiana, contrapuesta a la «falsa gnosis», es un elemento indudable a favor del origen cristiano del fenómeno. La importancia de la literatura antiherética reside además en el hecho de que es el primer paso para el conocimiento de los textos gnósticos que apenas han pervivido por tradición directa. Su consistencia se enriqueció con el descubrimiento en 1945 de unas cincuenta obras gnósticas en copto en Nag Hammadi, en alto Egipto. Pero el cuadro interpretativo no se ha revolucionado, dada la sustancial corrección y perspicacia de los doctores católicos al comprender y citar los textos gnósticos, de elevadísimo nivel cultural más allá de la envoltura del mito. Un ejemplo es la exégesis bíblica gnóstica, que precede a la católica con éxitos de relieve, como demuestra Ptolomeo, seguidor del gnóstico Valentino. En su *Epistula ad Floram* —conservada por el escritor antiherético Epifanio de Salamina— reconoce en el Pentateuco tres partes de valor decreciente: una de origen divino, la segunda de origen mosaico, la tercera debida a los ancianos del pueblo.

Autor de cinco libros *Adversus haereses* y de una *Demonstratio praedicationis apostolicae*, Ireneo contrapone al gnosticismo y en general a las herejías la tradición, basada sobre la predicación apostólica, según una línea ya atestiguada en Papías. No por casualidad, Ireneo es el primero en hablar explícitamente del «evangelio cuadriforme» constituido por los cuatro textos del canon. Con su coetáneo Hegesipo, del que habla también Eusebio[18], es igualmente el primero en preocuparse por reconstruir las líneas de sucesión de los apóstoles, es decir, las listas episcopales, sobre todo las de

---

[18] La principal noticia eusebiana sobre este personaje, autor de los perdidos *Hypomnemata* (en griego «recuerdos»), está en *Historia eclesiástica* IV,21-22; sobre su lista de obispos de Roma, cf. Kemler (1971).

Roma. En este sentido ideológico hay que ver y comprender sus preocupaciones filológicas en el *Adversus haereses*: su defensa de la versión de los Setenta en la polémica antijudía, subrayando, contra las otras traducciones griegas, que esta versión, por su antigüedad, está encima de cualquier sospecha; la atención al texto bíblico según «copias cuidadas y antiguas»; el interés por una lectura pública correcta de la Escritura; su capacidad de selección al recopilar los libros de los herejes[19]. Como atestigua Jerónimo, Ireneo se preocupaba de la exacta transcripción de sus obras hasta el punto de recomendar al copista que controlase cuidadosamente el modelo y que transcribiera en la copia incluso esta recomendación[20]. Sin embargo, la suerte de su obras en el original griego no ha sido afortunada: aparte de dos fragmentos de papiro y de una notable tradición indirecta, el *Adversus haereses* ha pervivido en una antigua traducción latina, mientras que la *Demonstratio* ha sobrevivido en una versión armenia, ambas muy fieles[21]. A pesar de ello, parecería casi que las dos traducciones existieran para demostrar la escasa utilidad de las recomendaciones.

---

[19] Cf. *Adversus haereses* III,21,1; V,30,1; III,7,2; prefacios al primero y al cuarto libro.

[20] Cf. *De viris inlustribus* 35.

[21] Los fragmentos de papiro son poco posteriores a la publicación de la obra, las citas están sobre todo en el *Elenchos* atribuido a Hipólito, en Eusebio y en Epifanio de Salamina. La traducción latina es anterior a comienzos del s. V (un ejemplar fue copiado en el s. IX gracias al cuidado de Floro, diácono de Lyon). La armenia se remonta al s. VI.

5. Roma y sus obispos

La Iglesia de Roma no fue fundada por Pedro ni por Pablo. Del primero no se sabe con certeza cuándo llegó a ella (quizás durante los años cincuenta del s. I), mientras que el segundo escribió su carta a la comunidad cristiana de Roma hacia el 57, tres o cuatro años antes de llegar a la capital del imperio. Los orígenes del cristianismo en Roma se remontan al menos al decenio anterior, es decir, a comienzos de los años cuarenta. Hay que vincularlos seguramente con misioneros judíos seguidores de Jesús, cuya predicación entre la populosa comunidad judía causó desórdenes «a causa de Cresto» (*impulsore Chresto*), provocando un proceso de expulsión: así se interpreta el relato de Suetonio; por su parte, Tácito habla de la persecución desencadenada por Nerón[22], durante la cual, entre el 64 y el 67, cayeron tanto Pedro como Pablo, que después de su llegada habían predicado en la ciudad y que muy poco después fueron considerados los fundamentos de la Iglesia romana. Era natural que la comunidad cristiana de la capital del imperio, que podía enorgullecerse de ascendencias apostólicas tan ilustres, adquiriera con una cierta rapidez un lugar de primera importancia en el ámbito de la cristiandad. Esto se produjo gradualmente, con el paralelo aumento de las pretensiones de los obispos romanos de una cierta primacía y del reconocimiento de esto por parte de las otras Iglesias, y a pesar de algunos caracteres particulares de la comunidad romana. Ésta se caracteriza por una cierta marca judaizante y por un perfil cultural mediocre, compensados más tarde por una mezcla de sentido práctico e intuición política de su jerarquía eclesiástica. Esta mezcla era indispensable para gobernar una

---

[22] La noticia de Suetonio está en *Claudius* 25,4 y la de Tácito en *Annales* 15,44.

comunidad que debía de ser muy variada y atraía a personajes de todo tipo en busca de fama desde todo el mundo: entre ellos, en el s. II, Marción y muchos doctores gnósticos, como Valentino, pero también Justino, allí martirizado, e Ireneo. Ya a finales del s. I se solicitó que interviniera el obispo de Roma, Clemente, en una discusión interna de la comunidad cristiana de Corinto, a la cual Clemente dirigió una carta. Poco más tarde, en el proemio a una carta enviada, esta vez, a la Iglesia romana, el obispo Ignacio de Antioquía la había definido como la que «preside a la caridad». Autor de la Carta a los corintios —contenida, como se ha dicho, en el manuscrito bíblico Alejandrino, del s. V, junto a una segunda, también atribuida a él pero que es una homilía anónima—, Clemente es la única figura de relieve entre los obispos romanos hasta casi finales del s. II. Otro personaje que se puede incluir en el ambiente romano es Hermas, hermano de Pío, el obispo de Roma, y autor, a mediados del s. II, de la obra titulada *El pastor*, muy difundida en ámbito cristiano e incluida en un antiquísimo códice bíblico, el Sinaítico, que se remonta al s. IV.

No se sabe mucho de la historia más antigua de la Roma cristiana porque las fuentes son bastante escasas en noticias sobre ella[23]. Las listas episcopales de la ciudad imperial, que ya a mediados del s. II podía exhibir los «trofeos» de los dos apóstoles a los que ella se refería, son conservadas, con alguna discordancia e incertidumbre cronológica, por Hegesipo, por Ireneo y, por último, por Eusebio, que no se muestra muy informado sobre la historia de la Iglesia romana. Mucho más tarde, en el s. VI, la misma Iglesia de Roma procedería a escribir sus propios fastos, recopilando las biografías de todos sus papas, de escaso valor histórico para el período más antiguo,

---

[23] Cf. Simonetti (2000).

en el *Liber pontificalis*. Se trata de una fuente compleja y aún así valiosísima, rica en noticias arqueológicas, litúrgicas y hagiográficas. Este documento único se reelaboró varias veces y se continuó durante buena parte de la Edad Media. Hacia finales del s. XIX, fue admirablemente investigado por uno de los mejores especialistas del cristianismo antiguo, el francés Louis Duchesne, que hizo una edición crítica filológicamente suntuosa. La situación cambia hacia finales del s. II. Con el aumento de las fuentes disponibles se hacen menos densas las nieblas que dificultan discernir con precisión los rasgos de la historia precedente. El advenimiento del papa Víctor, probablemente de origen africano, da comienzo a la latinización de una comunidad que hasta aquel momento siempre se había expresado litúrgica y literariamente en griego, y que continuaría haciéndolo hasta la mitad del s. III. La actividad literaria de los cristianos presentes en Roma es vivaz, aunque poco influyente sobre una comunidad que estaba abandonando el griego, según las noticias de Eusebio. Entre éstas, el historiador conserva el fragmento de un escrito anónimo, de origen romano y que se remonta a comienzos del s. III, que acusa a los seguidores del hereje Artemón de falsificar las Escrituras con el pretexto de corregirlas desde el punto de vista textual[24]. Igualmente romano y poco anterior parece ser otro importante texto anónimo, el llamado «canon muratoriano»: transcrito en un códice del s. VIII conservado en la Biblioteca Ambrosiana de Milán (*J 101 sup.*), fue descubierto y publicado en 1740 por Ludovico Antonio Muratori y contiene la lista de los libros bíblicos considerados canónicos en Roma a finales del s. II. Entre otras cosas, el texto no considera de Pablo dos cartas falsamente atribuidas al

[24] El texto está en *Historia eclesiástica* V,28.

apóstol (escritas a los laodicenses [25] y a los alejandrinos) y ofrece noticias sobre la cronología de Hermas.

Pero la cuestión más intrincada en relación a la Iglesia romana es la de Hipólito, un nombre que creaba muchos problemas ya a Eusebio. Éste debe de haberse preguntado, como don Abondio a propósito de Carneades: «este nombre me parece haberlo leído u oído; debía de ser un hombre de estudio, un literato de tiempos antiguos. Es un nombre de aquéllos. Pero ¿quién diablos era?»[26]. Aunque no falto de recursos como el cura manzoniano, ni siquiera Eusebio, el primero que habló de Hipólito, ha sabido dar una respuesta exhaustiva. Identifica a este autor en la *Historia eclesiástica* como jefe de una comunidad, pero no sabe decir de dónde, aunque proporciona una lista de sus obras, muy difundidas y traducidas. Esta lista coincide en parte con las enumeradas más de medio siglo después por Jerónimo, que añade algunas nuevas y en alguno de sus escritos parece distinguir un Hipólito escritor de un homónimo mártir[27]. Otros autores, entre ellos el papa Dámaso, añaden otras informaciones discordantes. Se conoce un mártir con el mismo nombre en las tradiciones hagiográficas romanas y orientales, apoyadas por testimonios arqueológicos sacados a la luz en la segunda mitad del s. XX en Porto, en las cercanías de Roma. En definitiva, un laberinto de textos y noticias en los que es verdaderamente difícil orientarse. A esta caótica situación se añadió en 1551 el descubrimiento en Roma de los restos de una estatua que representaba a un personaje sentado en un trono, que tenía en una esquina de la parte derecha una lista

[25] La carta es diferente de la mencionada en Colosenses 4,16, perdida.

[26] La perplejidad de don Abondio la describe Alessandro Manzoni en el capítulo octavo de *Los novios*.

[27] Las dos noticias principales sobre Hipólito están en *Historia eclesiástica* VI,20,2 y en *De viris inlustribus* 61.

de obras en parte coincidentes con las que Eusebio atribuía a Hipólito. Se impuso la identificación y la estatua se restauró como si fuera de Hipólito (y ahora está colocada en la entrada de la Biblioteca Vaticana). En 1851 se publicó una obra antiherética, el *Elenchos* (en griego «refutación», también conocida con otros dos títulos, *Refutatio omnium haeresium* o *Philosophumena*). Atribuida por la tradición manuscrita a Orígenes, pero poco después asignada a Hipólito por algunos especialistas, esta obra permitió, gracias a algunos rasgos autobiográficos, reconstruir la fisonomía de este último. Se acrecentó así considerablemente su patrimonio literario, conservado en griego y en traducciones orientales y editado críticamente a comienzos del s. XX. El autor, un romano, habría sido teólogo, exegeta y predicador de primer orden, y se habría opuesto a los papas Calixto y Ceferino, convirtiéndose entre el 217 y el 235 en el primer «antipapa». Exiliado en Cerdeña junto al papa Ponciano, se habría reconciliado con éste y ambos habrían sido después martirizados. Desde mediados del s. XX, esta reconstrucción fue puesta en duda por una propuesta que subdividía las obras atribuidas a Hipólito entre dos autores, de todas maneras en relación entre ellos. Más tarde, la estatua original se identificó con la de una figura femenina que habría sido utilizada como soporte para una lista bibliográfica y quizás colocada en una biblioteca. Se reforzaba así notablemente la hipótesis de los dos autores, profundizada por otros especialistas. La propuesta de subdividir las obras en dos autores (uno romano y el otro oriental), fundada, si bien no del todo satisfactoria, ha sido aún más desarrollada bajo una forma que supondría detrás del nombre de Hipólito un entero ambiente cultural[28]. De hecho la cuestión sigue abierta.

---

[28] Véase la introducción de Manlio Simonetti a su edición, publicada en 2000, del *Contra Noetum* atribuido a Hipólito.

IV

LA CULTURA ALEJANDRINA: ORÍGENES

1. Los precedentes: de Filón a Clemente

Uno de los rasgos que más llaman la atención en la cultura alejandrina es la continuidad entre judaísmo y cristianismo. Muy difundido en Egipto, el judaísmo helenizado había adquirido gran importancia sobre todo en Alejandría, que desde muchos puntos de vista (cultural, social, económico) era la metrópolis más importante de la cuenca mediterránea. En este contexto se había originado, y se había aclimatado en la comunidad judía, el conjunto de traducciones griegas de la Escritura que se conocen con el nombre de versión de los Setenta. Sobre ella se ejercía una viva actividad exegética, caracterizada por varias tendencias: del alegorismo exagerado al literalismo más radical. Una considerable influencia había ejercido la presencia en la ciudad del museo y de la biblioteca, dos instituciones que entre los siglos III y II antes de la era cristiana habían convertido en mítica la actividad de los filólogos alejandrinos. Las realizaciones de los críticos helenísticos habían sido imponentes: recopilación y catalogación de un gran número de obras con la consiguiente creación de cánones (en el sentido de modelos) literarios, estabilización del texto sobre todo de los poemas homéricos, transliteración de los más antiguos libros de la forma ática a la ortografía jónica (menos ambigua porque a diferencia de la primera distinguía por ejemplo las vocales breves de las largas), mejora de la puntuación, introducción de los acentos, desarrollo del método filológico e interpretativo a través de un sistema de signos críticos que permitía señalar intervenciones en el texto y reenviar al comentario, normalmente

transcrito en un rollo diverso. Particularmente célebre fue el principio crítico condensado en la fórmula *Homeron ex Homerou saphenizein* («aclarar a Homero con Homero»), cuya sustancia se remonta a Aristarco de Samotracia (s. II antes de la era cristiana) y su formulación al filósofo Porfirio (s. III de la era cristiana). Se discute la incidencia real de la filología alejandrina sobre los ambientes cristianos, que podrían haber sido influidos también por la filología desarrollada en Pérgamo. Pero es impensable que no haya ejercido una influencia considerable esta cultura, adoptada ya por el componente judeohelenístico, inmerso en su atmósfera y partícipe de su mentalidad, como lo demuestran los restos más antiguos de su literatura: la *Carta de Aristeas* y los fragmentos de Aristóbulo.

Excepción única al naufragio casi completo de la literatura judeohelenística es la conservación, debida a los lectores cristianos, de numerosas obras de Filón de Alejandría. Judío perteneciente a una riquísima familia relacionada con la administración romana, embebido de cultura y filosofía griegas, fue sobre todo un apasionado creyente, a veces hasta el misticismo, y un comentarista de la Escritura. El único punto de referencia para fijar su cronología es la embajada que la comunidad judía alejandrina envió en el 40 a Roma, bajo su dirección, para defender ante Calígula la causa de la influyente minoría, después de una matanza de judíos acaecida dos años antes y cuyo responsable fue el prefecto romano Flaco. Esta secuencia dramática de sucesos, que se resolvió sólo por la muerte del emperador, es reconstruida por el mismo Filón en sus dos únicos escritos históricos, el *In Flaccum* y la *Legatio ad Caium*[1]. De este episodio y de otras fuentes

---

[1] Los dos textos están presentados y traducidos al italiano en Kraus (1967).

antiguas se puede deducir que el refinado intelectual alejandrino nacería algunos años antes de la era cristiana. Además de los escritos que se acaba de nombrar y de algunos otros filosóficos, la obra de Filón comenta la Escritura, o, mejor, el Pentateuco. Se trata de unos treinta escritos (algunos en varios libros) normalmente subdivididos en tres categorías: el gran comentario alegórico (con el *De opificio mundi* y los tres libros de las *Legum allegoriae*), la exposición de la legislación de Moisés (con las «biografías» de los patriarcas y el *De vita Mosis*) y una serie de *quaestiones et solutiones*, expresión que se puede traducir con «problemas y respuestas», referidas al *Génesis* y parcialmente al *Éxodo*, según un género literario muy arraigado en el helenismo, y de ahora en adelante extendido también a la Escritura. Los tonos son diferentes —más filosófico y místico en el comentario alegórico, más atento al sentido «inmediato» (en griego *procheiros*) del texto en los otros dos grupos de obras— pero en realidad responden a una única actitud respecto a las Escrituras sagradas hebreas. Éstas se leen en el texto de la versión de los Setenta que, sin sustituir al original, se le une como una Escritura «hermana» también inspirada[2] y tiene una función providencial respecto a los paganos. Es probable, además, que para el exegeta alejandrino la versión de los Setenta fuera la tradicionalmente tripartita descrita en el prólogo del *Eclesiástico* ya un siglo y medio antes. No obstante, Filón comenta y cita casi siempre el Pentateuco, que tanto él como Aristóbulo y el autor de la *Carta de Aristeas* consideran conocido por los más antiguos poetas y filósofos griegos. Para Filón, la Escritura tiene un sentido profundo que hay que descubrir en cada matiz del texto, siempre minuciosamente comentado, si

[2] Cf. *De vita Mosis* II,40.

bien, muchas veces no es aceptable desde el punto de vista literal, como por ejemplo en el caso del relato de la creación, presentada en una forma «mítica» irreconciliable con una trascendencia divina absoluta. El texto de la Escritura es por lo tanto símbolo de realidades superiores, según una visión del mundo de cuño platónico. Sin embargo, en el alejandrino las fuentes filosóficas son diferentes y a veces ni siquiera fundidas del todo. Además, en el fondo de sus obras, se descubren rastros del agudo debate exegético que tenía lugar dentro del judaísmo. Historias, personajes y prescripciones legales de los libros de Moisés son interpretados no sólo en cuanto tales —se consideran irrenunciables las prescripciones de Moisés, como ejemplares son tanto el legislador como su pueblo— sino también y, sobre todo, como símbolos de las disposiciones del alma, de las partes del cosmos y de las realidades superiores ideales: en realidad la Escritura contiene las vicisitudes de cada uno y del universo entero. Se llegaba así a completar el encuentro entre judaísmo y helenismo que había comenzado con las traducciones griegas.

Sin los lectores cristianos, Filón no se habría salvado. Fueron ellos los que lo leyeron, transcribieron, difundieron y tradujeron, en latín ya en el s. IV, y luego al armenio, lengua en la que se han conservado las *Quaestiones* (con diversos fragmentos griegos que confirman el armenio) y un par de escritos filosóficos. Los intelectuales cristianos encuentran en él mucho de lo que caracterizaba su universo cultural. Eusebio lo puede definir como «de los nuestros» y habla de un encuentro suyo con Pedro en Roma[3], en un proceso de cristianización que se extiende hasta Focio y pasa por las *catenae*, las antologías exegéticas bizantinas, que llegan a

[3] Los dos textos están en *Historia eclesiástica* II, 4,2 y 17,11.

hacer de él un obispo (aunque a veces la confusión podría ser con un homónimo autor cristiano). Son numerosísimos, y muy estudiados, los puntos de contacto entre el judío alejandrino y los primeros escritos cristianos (sobre todo los de Pablo), coincidentes en ideas y temas comunes. Sin embargo, se desconoce el momento del comienzo de este viaje de Filón a través del cristianismo, porque los orígenes de la cristiandad alejandrina están envueltos en la oscuridad y también su historia casi hasta finales del s. II. Es más que probable una estrecha contigüidad con la comunidad judía y, en particular, con sus corrientes más abiertas, así como también un nivel cultural bastante elevado. Se trata de hipótesis concernientes a la parte más culta de la comunidad cristiana, pero no faltan indicios para sostenerlas. Las avala la predicación del alejandrino Apolo, misionero judío y creyente en Cristo[4], y en el mismo sentido podrían ser interpretados, a la luz de Eusebio[5], los lazos de unión de los primeros cristianos de Alejandría con la comunidad de los terapeutas: descrita por Filón en el *De vita contemplativa*, la comunidad estaba establecida en un lugar solitario cercano a la metrópolis alejandrina y se dedicaba a la oración y al estudio de las Escrituras sagradas. También hipotético es el origen alejandrino, entre finales del s. I y comienzos del s. II, de escritos como la *Carta a los hebreos* (atribuida a Pablo y que más tarde entró en el canon) y la de Bernabé (incluida en el s. IV en el códice sinaítico de la Biblia). Por su parte, ha de ser colocado sólo hacia la mitad del s. II, Panteno, quizás el iniciador del *didaskaleion* —en griego «escuela», que debía de ser un centro de instrucción poco estructurado, pero de nivel bastante alto— de Alejan-

---

4 La noticia está en Hechos de los apóstoles 18,24-28.
5 Cf. *Historia eclesiástica* II, 7.

dría y maestro de Clemente, el primer gran exponente de la cultura alejandrina cristiana.

2. Intelectuales y cristianos

Además de ser el más antiguo representante hoy conocido de la cultura alejandrina, Clemente, que vivió entre la mitad del s. II y los comienzos del s. III, es, también y sobre todo, el primer gran intelectual cristiano. En su obra —conservada en buena parte (aunque en pocos manuscritos) y editada críticamente entre 1905 y 1936 con índices ejemplares por Otto Stählin— el alejandrino demuestra lecturas amplísimas y sin prejuicios. Por otro lado, el contexto lo sugería y, por la mentalidad de Clemente, casi lo exigía. Aunque dirigida hacia la decadencia después del esplendor ptolemaico, la tradición cultural alejandrina (sobre todo la filológica) ejercía todavía un peso considerable y, enriquecida por el componente filosófico, constituía un sustrato único. La herencia judeohelenística, cuya literatura Clemente leía probablemente todavía casi por completo, fue asumida por él en su totalidad, de la versión de los Setenta a Filón (que Clemente conocía muy bien y a menudo sigue en la exégesis de la Escritura), por lo que el judaísmo fue recibido en su apertura más decidida hacia el exterior. Para completar el cuadro, hay que añadir que el ambiente cristiano más culto estaba caracterizado por evidentes tendencias gnósticas, porque ya en la primera mitad del s. II se habían establecido en Alejandría los doctores gnósticos más famosos consiguiendo muchos seguidores: Basílides, Valentín (que era de origen egipcio), Heracleón (quizás el primer exégeta cristiano de valor), Ptolomeo (el autor de la *Epistula ad Floram*) y Carpócrates. Con los gnósticos y con su cristianismo culto, pero desviado en cuanto «falsa gnosis», Clemente se siente en competencia y

presenta al cristiano auténtico como al «verdadero gnóstico», consciente y tolerante. En sus obras acumula y discute textos paganos, judíos y cristianos. Junto a Eusebio, fue él quien conservó, por ejemplo, los fragmentos supervivientes de Aristóbulo, el primero en atestiguar una interpretación alegórica de la Escritura, y en general, como más tarde Eusebio, el primero en salpicar sus obras de numerosísimas citas de obras que de otra forma a menudo se habrían perdido. Los escritos cristianos conocidos por Clemente pertenecen a todos los géneros, desde los evangelios apócrifos (como el célebre *Evangelio de los egipcios*) a los textos gnósticos, por ejemplo los reunidos en los *Excerpta ex Theodoto*, una serie de «extractos» que parecen casi apuntes de lectura.

Obra característica de Clemente, que muestra perfectamente su apertura cultural, son los ocho libros de los *Stromateis* (en griego «tapicerías», uno de tantos títulos helenísticos adoptados para escritos misceláneos), cargados de apuntes y problemas. En los libros primero y quinto, el alejandrino desarrolla ampliamente la teoría de los *furta Graecorum*, y al compartir el helenismo y su cultura, acentúa la línea inaugurada por Justino cuando afirma que, si en general todo lo que es útil y necesario para la vida viene de Dios, «la filosofía se le da a los griegos como una alianza suya propia, siendo un grado de la filosofía de Cristo»[6]. En el texto original griego «alianza» aparece como *diatheke*, es decir, la misma palabra que significa «testamento» y que era usada para designar las dos partes, vieja y nueva, de la Biblia cristiana. En la amplia visión de Clemente, la filosofía es, por tanto, para los paganos, como una Escritura sagrada. A esta convicción acompaña la conciencia, no menos valiente e

[6] *Stromateis* VI, 8,67,1.

innovadora, de la necesidad de que entre los cristianos haya no sólo predicadores, sino también escritores, como el alejandrino afirma al comienzo de los *Stromateis*. El mismo Clemente es un autor notable, difícil pero refinado. Apreciado en época bizantina por Focio, fue reconocido incluso por el más estricto clasicismo de lengua alemana —que a finales del s. XIX tendía a minimizar la literatura cristiana— y nadie se atrevería hoy a liquidarlo desde el punto de vista estilístico, como había hecho el grecista Wilhelm von Christ antes de la edición crítica de Stählin. Con Clemente se da efectivamente inicio a la gran época de los literatos griegos cristianos que en los siglos IV y V contará con autores como Basilio de Cesarea, Gregorio de Nacianzo y Juan Crisóstomo. El interés de la figura de Clemente desde el punto de vista cultural reside también en el intento de no entrar en competencia con una cultura considerada alternativa y de no aislarse de un mundo visto como enemigo, sino en familiarizar la fe cristiana con el ambiente circundante. Significativas en este sentido son, ya en los títulos, dos obras suyas: el *Protrepticus*, que como corresponde al homónimo género literario es una «introducción» a la filosofía (la «verdadera», esto es, el cristianismo), y el *Paedagogus*, es decir, el «maestro» que es Cristo. Pero quizás todavía más otra, el *Quis dives salvetur?* («¿qué rico se salvará?»), que trata el difícil episodio evangélico de la respuesta dada por Jesús al rico que le pregunta cómo puede salvarse: ha de vender sus bienes, dárselos a los pobres y seguirle. Clemente sostiene que para el cristiano cualquier condición es indiferente con tal que su vida vaya de acuerdo con Cristo y, por consiguiente, también los ricos —que no debían faltar en la variada comunidad cristiana alejandrina— si usan bien sus riquezas pueden salvarse.

En este ambiente, y tras la estela de Clemente, crece Orígenes —nacido de familia cristiana hacia finales del s. II y muerto poco después de la mitad del s. III— uno de los máxi-

mos autores de la antigua literatura cristiana. Biblista y exegeta, filósofo y polemista, teólogo y místico, fue también el primer gran filólogo cristiano, seguido por Eusebio y Jerónimo, que aprovecharon y transmitieron su herencia. Casi medio siglo después de su muerte, Eusebio le dedicó entre otras cosas el sexto libro entero de su *Historia eclesiástica*, fuente privilegiada para conocer a este extraordinario intelectual cristiano. Hijo de un mártir, Leónidas, fue víctima él mismo en edad avanzada, durante la persecución de Decio, de crueles malos tratos que lo llevaron poco más tarde, en el 253, a la muerte. Personaje fascinante y muy famoso, enseñó primeramente en el *didaskaleion* alejandrino, pero encontrando tiempo para dedicarse sin descanso a la predicación, que en la Iglesia cristiana representaba un momento fundamental de traducción de la cultura más elevada al lenguaje de los fieles comunes. Como consecuencia de un contraste con el obispo de Alejandría, que no toleraba su libertad intelectual y su fama, fue obligado a abandonar la ciudad y se trasladó en el 231 a Cesarea, en Palestina, donde a su muerte dejó sus libros, seguramente la biblioteca más importante de todo el mundo cristiano.

En perfecta continuidad con la tradición representada por Filón y Clemente, como ellos gran lector, investigador curioso e incansable, Orígenes se dedica en particular al estudio de la Biblia, adquiere un conocimiento extraordinario de ella y dedica buena parte de su obra a comentarla con una extensión y profundidad nunca alcanzadas antes, componiendo escritos exegéticos de tres géneros: comentarios, escolios y homilías. Así las Escrituras son profundizadas desde el punto de vista científico —amplia y atentamente, en todos los detalles, a menudo gracias a la acumulación de sucesivas hipótesis interpretativas— en los comentarios, que se presentan exactamente como los relativos a los textos filosóficos; luego, son estudiadas con una lectura igualmente

científica, pero mucho más rápida, en los escolios, género literario también muy usado en la tradición escolástica helenística y, en particular, en la alejandrina; en fin, la divulgación, amplia y eficaz, se hace en las homilías, síntesis simplificadas de las obras precedentes. Pero la obra de Orígenes, aunque sobre todo dirigida a las Escrituras, no se limita a éstas. Intelectual invitado a todas partes y acostumbrado a debates públicos[7], Orígenes dedica una detallada confutación al *Alethes logos* («discurso verídico») del pensador pagano Celso, perdido pero reconstruible casi por completo gracias a las citas de su *Contra Celsum*. El alejandrino responde punto por punto al escritor pagano Celso. Con mucha superioridad y un discreto conocimiento de los textos bíblicos y cristianos, en la segunda mitad del s. II, éste había acusado a los cristianos de practicar una religión irracional y sin tradiciones (sin *logos* y sin *nomos*), degeneración del politeísmo pagano (dando así vuelta a la teoría de los *furta Graecorum*). A diferencia del judaísmo, el cristianismo carecía de raíces nacionales y se entregaba a un proselitismo indiscriminado. Celso convertía así en reproche lo que era motivo de gloria para el contemporáneo autor anónimo del *Ad Diognetum*, que subrayaba cómo los cristianos pertenecían a todos los pueblos. Es imposible no mencionar al menos los cuatro libros *De principiis*, que plantean arduos problemas para la reconstrucción textual: han sobrevivido en la traducción latina de Rufino, no demasiado fiel, y sólo fragmentariamente en

---

[7] Gracias a un papiro que se remonta a finales del s. VI o comienzos del s. VII, encontrado en 1941 en la localidad egipcia de Tura, se ha recuperado el acta del debate que mantuvo con el obispo Heráclides, mientras que Eusebio da noticias de otros debates (*Historia eclesiástica* VI,19,15; 33,2-3; 37). En el papiro se conservan también dos textos de Orígenes sobre la Pascua: la discusión con Heráclides ha sido publicada por Jean Scherer en 1949 (y después en 1960) y los otros dos escritos por Octave Guéraud y Pierre Nautin en 1979.

griego. En esta obra Orígenes examina los «principios», es decir, los elementos fundamentales del cristianismo. Autor inagotable, tuvo la suerte de encontrar a un riquísimo cristiano seguidor del gnóstico Valentín, Ambrosio de Nicomedia. Reconducido por él a la fe ortodoxa, éste, en agradecimiento y por admiración, le proporcionó las condiciones para dictar sus obras, poniendo a su disposición, sin reparar en gastos, taquígrafos, copistas y calígrafas, que trabajaban incesantemente para seguir su increíble ritmo de trabajo. A esta suerte que, gracias a un mecenazgo iluminado y generoso, le permitió realizar una producción extraordinaria e intelectualmente libre, correspondieron reacciones y polémicas ya en vida que se encarnizaron después de la muerte. La que sufrió las consecuencias fue la herencia literaria de este autor ensalzado y denigrado, provocador de pasiones y odios teológicos hasta el punto de que gran parte de su inmensa y difícil obra, descrita por Jerónimo y condenada en el s. VI, fue casi enseguida arrasada. De las más de cien cartas de Orígenes reunidas por Eusebio[8] sobreviven dos (a Julio Africano y a un tal Gregorio)[9], que no por casualidad son tratados de tema bíblico. Eusebio menciona un millar de títulos, reducidos a alrededor de ochocientos en tiempos de Jerónimo. Nada dado a sorprenderse, éste, al final de su catálogo, se preguntaba quién habría podido leer todo lo que escribió Orígenes (*Quis enim umquam tanta legere potuit quanta ipse conscripsit?*)[10]. A pesar de las dispersiones debidas también a la enorme exten-

[8] Cf. *Historia eclesiástica* VI,36,3.

[9] Aparte de éstas, Rufino (*De adulteratione librorum Origenes* 7) y Jerónimo (*Apologia contra Rufinum* II,18) citan ampliamente una carta de Orígenes a algunos amigos, en la que el alejandrino, para defenderse de acusaciones de carácter doctrinal, menciona dos casos en los que sus ideas habían sido alteradas a través de verdaderas falsificaciones literarias.

[10] *Epistula* 33,5.

sión de la obra, a las polémicas y a las condenas, sus escritos suscitaron siempre el interés de amplios círculos de lectores. En el s. IV, Basilio de Cesarea y Gregorio de Nacianzo realizaron una genial antología de Orígenes, titulada *Filocalia* (en griego «amor por lo bello»)[11], destinada a gran fortuna sobre todo en las tradiciones orientales, bizantina y eslava, tradiciones que, por otra parte, fueron severas con muchas opiniones teológicas del intelectual alejandrino.

3. Filología e ideología

La filología de Orígenes se dirige principalmente al texto bíblico con la intención de interpretarlo. El intelectual alejandrino es y se siente perteneciente a la comunidad cristiana (*vir ecclesiasticus*) y, en este sentido, se puede decir que su filología en gran parte se mueve por motivos ideológicos, integrada como está en un coherente sistema teológico. De cualquier forma, la dimensión filológica en Orígenes es también una predisposición mental y una sensibilidad[12], que no se encuentran, por ejemplo, en su predecesor Filón. Refinado exegeta, éste privilegia la interpretación más allá de la letra aunque no prescinde de ésta, sin tener por otra parte interés filológico. Es más, a menudo la exégesis filoniana se desarrolla siguiendo al detalle la expresión del texto, que, sin embargo, nunca es puesto en discusión. En Orígenes, por el contrario, la dimensión filológica es fundamental e imprescindible para comprobar cuál es exactamente el texto de la Escritura divinamente inspirada; pero, más allá de su sentido literal, a veces insoste-

---

[11] Ésta incluye la carta a Gregorio.

[12] Un excelente estudioso del Nuevo Testamento ha escrito que la atención filológica está unida a la intuición poética: cf. Metzger (1996) 203.

nible, es necesario seguir adelante para descubrir los significados inagotables que la Biblia esconde. En el alejandrino, además de su predisposición natural, tiene que haber influido la tradición filológica helenística, en particular la que todavía se respiraba en su ambiente de Alejandría, y también, en general, la que se percibía en los ámbitos judío y cristiano del *didaskaleion*. Estamos, sin embargo, ante meras hipótesis y hay que reconocer que el alejandrino no tiene auténticos predecesores. Aún así, hay algún elemento que parece razonablemente reconstruible. Sobre la base de las amplísimas lecturas de Clemente, es más que plausible suponer en el mismo *didaskaleion* la constitución de una considerable biblioteca de textos paganos, judíos —entre ellos buena parte de la literatura judeohelenística posteriormente perdida casi en su totalidad— y cristianos, un notable número de textos bíblicos tanto judíos como cristianos —incluso aquellos cuya canonicidad era discutida, como se desprende de los escritos de Clemente y de los de Orígenes que los mencionan y los citan— y otros escritos cristianos, incluso heterodoxos (entre ellos mucha literatura gnóstica), de los que se han perdido hasta las huellas.

Si bien esencialmente dirigida a la Biblia, la sensibilidad filológica de Orígenes se deja ver también en otros aspectos de su obra, ya que se trata de un modo de ser y no de una mera técnica. Así se explica, por ejemplo, la costumbre de citar amplísimamente los textos que pretende refutar, como el escrito del pagano Celso, reconstruible casi por completo a partir de su *Contra Celsum* compuesto a propuesta del riquísimo amigo Ambrosio. Lo mismo ocurre con el comentario del evangelio de Juan, obra del gnóstico Heracleón, cuya interpretación Orígenes admira y reproduce extensamente en sus libros *In Iohannem*, conservados hoy sólo fragmentariamente. La actitud filológica se encuentra también en la forma de desarrollar la interpretación bíblica, minuciosa y problemática (sintomática es la recurrencia del adverbio

tacha, en griego «quizás»). Además, las posibilidades de interpretar un texto se acumulan una tras otra y es frecuente el recurso a las variantes de las diversas traducciones bíblicas. La misma actitud se manifiesta en la discusión sobre la canonicidad de los libros bíblicos controvertidos (en griego *antilegomena*). Todo esto se nota hasta en su obra homilética, en donde Orígenes replanteaba de forma simplificada y esencial, para un público más amplio y menos preparado, todo lo que había compuesto en forma de comentarios y escolios. La filología de Orígenes afronta el texto escriturario precisamente como los grandes filólogos alejandrinos habían tratado el texto homérico. Por ejemplo, deduce de su método de «explicar Homero con Homero» el principio de que partes oscuras de la Escritura se aclaran mediante el recurso a textos bíblicos parecidos pero de más fácil interpretación. Para prepararse a entender la Biblia adquiere gran importancia, como ya había ocurrido con Filón y Clemente, el estudio de la filosofía pagana. Ya se ha dicho que los grandes comentarios de Orígenes a la Escritura están construidos como los que eran habituales en ámbito filosófico y escolástico. Además, y más en general, cobran importancia los instrumentos intelectuales suministrados por la cultura helenística. Servirse de ellos es legítimo, afirma Orígenes en la carta a Gregorio. Eso hicieron los hebreos que se adueñaron de la plata y del oro de los egipcios cuando abandonaron el país donde habían sido esclavos. Retomada por autores cristianos de cultura griega como Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa, la metáfora, cargada de evidentes implicaciones culturales y destinada a una gran fortuna, se relanzará en Oriente a través de la *Filocalia* —la antología de Orígenes, preparada por Basilio de Cesarea y por el Nacianceno, que incluía también la carta a Gregorio— y será asumida por Agustín en el *De doctrina christiana*, la introducción a la Biblia que influirá en toda la Edad Media occidental.

Un ejemplo muy elocuente de cómo Orígenes afronta el texto bíblico es el intercambio epistolar con Sexto Julio Africano sobre la autenticidad de la historia de Susana en el libro de *Daniel*. Curiosa y vivaz figura de intelectual y erudito que se había sumado a la fe cristiana, Julio Africano recibió el encargo del emperador Alejandro Severo de dirigir una biblioteca constituida en Roma cerca del Panteón, y después se estableció en Judea. Autor de obras singulares[13], era amigo de Orígenes, al que había propuesto una serie de observaciones sobre la historia de Susana que contenía el libro veterotestamentario. El texto profético, famoso sobre todo por sus visiones del final de los tiempos, en la versión griega adoptada por los cristianos presentaba notables añadiduras respecto al hebreo (traducido, muy probablemente, de un original arameo), entre ellas la historia de Susana, librada por Daniel de una injusta acusación. En su carta, el Africano había subrayado la presencia de un juego de palabras en griego (por otro lado decisivo para la salvación de la mujer) y la incongruencia de la historia con otras partes del mismo libro bíblico tanto en el contenido como en el estilo, con la condición de los hebreos en Babilonia, donde se escenificaba el episodio, y con otros libros proféticos veterotestamentarios. De todo ello concluía que era imposible que se tratara de una traducción del hebreo y negaba que el texto fuera auténtico.

En la respuesta, dictada al amigo Ambrosio de Nicomedia, Orígenes afirma que el razonamiento del Africano —por cierto, no del todo banal— no era suficiente para llegar a sus conclusiones. El alejandrino nota preliminarmente que en las Escrituras sagradas las diferencias entre el texto hebreo y el

---

[13] Entre ellas, las misceláneas *Kestoi* (en griego «cestas») y una cronografía a partir de la creación del mundo, ambas casi completamente perdidas; sobre la obra histórica, cf. Andrei (1995).

griego son numerosas, pero niega que el texto hebreo se tenga que aceptar sólo en cuanto tal como auténtico. Afirma haberse informado de algunos expertos judíos, pero sin sacar mucho de ellos, y refuta las otras observaciones del Africano sobre la incongruencia de la historia, demostrando una competencia bíblica bastante superior a la de su interlocutor. Por lo que se refiere a la fina observación relativa al juego de palabras, Orígenes responde con otra finura que el original hebreo podría haber tenido un análogo juego de palabras vertido a su modo por el traductor griego. Para el alejandrino, la canonicidad de la historia de Susana se basaba sin embargo en el consenso de las Iglesias cristianas y no había conflicto entre filología e ideología. La misma atención a estas dos realidades que se entrelazan en el momento de afrontar el texto bíblico, se demuestra también a propósito del Nuevo Testamento cuando Orígenes hace notar que entre las diversas copias hay mucha diferencia, tanto por la dejadez de algunos copistas como por la «malvada audacia» de otros que en la corrección alteran la Escritura añadiendo o quitando cosas a su voluntad. En otra ocasión, sin embargo, el alejandrino no duda en intervenir sobre el texto del evangelio de Juan, sustituyendo el nombre de la localidad de Betania por otro topónimo, Betabara, para resolver lo que le parecía una contradicción geográfica del evangelista[14]. Y más allá de las sucesivas e intrincadas cuestiones unidas a la historia del texto neotestamentario, es significativo que estudiosos modernos y contemporáneos atribuyan a la actividad de Orígenes dos formas textuales del Nuevo Testamento: la alejandrina, establecida como hipótesis a finales del s. XVIII, y la

[14] Los dos textos se leen en *In Matthaeum* XV,14 y en *In Iohannem* VI,40-41 (a propósito de Juan 1,28).

cesariense (o mejor una forma precedente a la que se encuentra en los manuscritos conservados), discutida a comienzos del s. XX. El problema del texto veterotestamentario era, sin embargo, más complejo, y habría llevado al alejandrino a concebir y a realizar con los *Hexapla* una labor filológica y editorial sin precedentes.

4. LOS *HEXAPLA* Y SU HISTORIA

En tiempos de Orígenes, la versión de los Setenta era desde hacía más de un siglo parte integrante de la Biblia cristiana. No se piense, sin embargo, en un canon bíblico bien definido y reconocido uniformemente en todas las Iglesias, porque durante toda la época antigua perduraron incertidumbres y discusiones a propósito de la canonicidad de algunos escritos, involucrando incluso a algunos libros neotestamentarios: el caso más clamoroso es el del *Apocalipsis*, que hasta el s. VI no fue reconocido como inspirado en algunas regiones del mundo cristiano, confirmando así el cuadro general de un cristianismo bastante variado. Las resistencias de los marcionitas y de los gnósticos contra la adopción por parte de la Iglesia de las Escrituras hebreas eran todavía muy fuertes. Igualmente vivaz seguía siendo la polémica ideológica entre cristianos y judíos, alimentada por una fortísima contraposición sobre los textos sagrados comunes. Dentro del judaísmo, la versión de los Setenta, que ya se había visto sujeta a revisiones alrededor de los comienzos de la era cristiana, había caído en el más total descrédito por haber sido adoptada por los cristianos, justo poco después de haber alcanzado en el judaísmo helenístico el ápice de un proceso que la había llevado a ser considerada, en la visión de Filón, a la par del original hebreo. El judaísmo helenizado necesitaba, con todo, versiones griegas alternativas a la de los Seten-

ta y esto motivó la génesis de otras traducciones (las de Aquila, Símaco y Teodoción) realizadas a lo largo del s. II. Éstas, seguramente, habían sido precedidas y acompañadas de otras. Pero permanece en la oscuridad casi todo lo referente a esta galaxia de versiones, perdidas en su mayor parte, conocidas por Ireneo, que circulaban en tiempos de Orígenes y eran utilizadas por los judíos en contraposición con la versión de los Setenta, ya cristiana.

En esta situación, Orígenes concibió y realizó un proyecto editorial verdaderamente sin precedentes: proporcionar en una visión de conjunto un texto fehaciente de la versión de los Setenta junto a las otras versiones griegas y el texto original hebreo. Nacieron así los *Hexapla*, del griego *ta hexapla* (literalmente «séxtuplos»), una obra monumental que debía ocupar al menos unos cincuenta códices en papiro. En seis columnas paralelas —probablemente tres en cada folio, de forma que el códice abierto permitiese una visión de conjunto— estaban transcritos: en la primera columna, el original hebreo en su propio alfabeto; en la segunda, la transliteración del hebreo en caracteres griegos; en la tercera, la traducción de Aquila, la más cercana al hebreo; en la cuarta, la de Símaco, también ésta fiel pero más respetuosa con el griego y más elegante; en la quinta, el texto de la versión de los Setenta, el más lejano del hebreo, verdadera interpretación; por último, en la sexta, la versión de Teodoción, con mucha probabilidad la más antigua, también literal pero que permitía integrar a veces la versión de los Setenta, a la que estaba bastante cercana. De algunos libros bíblicos, como por ejemplo los *Salmos*, Orígenes había encontrado otras traducciones griegas que se añadían a la versión de los Setenta y a las tres conocidas. Siendo anónimas, las había llamado «la quinta» (encontrada en Nicópolis, en la costa adriática de Grecia), «la sexta» (encontrada en Jericó) y «la séptima», colocadas en la edición junto a las otras. Tal vez comenzada en Alejandría, la inmen-

sa obra se completó en Cesarea, donde se conservó en la biblioteca que había sido de Orígenes como el texto más valioso y se leyó durante al menos tres o cuatro siglos. Probablemente nunca transcritos en su integridad por sus enormes proporciones, y al mismo tiempo consultados por diversos eruditos —sobre todo por Pánfilo, Eusebio y Jerónimo, quizás también por Juan Crisóstomo, Teodoreto y Procopio de Gaza— los *Hexapla* dieron origen a innumerables códices bíblicos y a múltiples tradiciones textuales, en griego y en otras lenguas. Sin embargo, no debieron de sobrevivir más allá del s. VII.

La finalidad de los *Hexapla*, posiblemente la más compleja y monumental labor filológica de toda la antigüedad, es evidente en dos textos de Orígenes[15]. En uno, el alejandrino afirma la intención de no utilizar en las discusiones con los judíos —en general menos sensibles a la confrontación filológica— textos veterotestamentarios no reconocidos por ellos y servirse, por el contrario, de textos atestiguados en hebreo, aunque no incluidos en la versión de los Setenta. En el otro, más específico y de corte filológico, declara la intención de encontrar en las otras versiones (se usa el término *ekdosis*, esto es, «edición») un criterio para decidir sobre las diferencias entre los diversos manuscritos de la versión de los Setenta y explica con algún detalle el funcionamiento de los *Hexapla*, gobernado por el uso de los signos críticos elaborados por los filólogos alejandrinos para la edición de los poemas homéricos. Así, además de las partes de la versión de los Setenta que se corresponden con las otras versiones griegas (y con el hebreo), hay otras que, presentes en la versión

[15] Cf. *Epistula ad Africanum* 5 e *In Matthaeum* XV,14. Sobre los *Hexapla* es importante la noticia de Eusebio en *Historia eclesiástica* VI,16.

de los Setenta, faltan en el hebreo y están marcadas al comienzo con un *obelos* y al final con un *metobelos*. Mientras, otras que faltan en la versión de los Setenta y están presentes en el hebreo se integran normalmente con la versión de Teodoción y están marcadas al comienzo con un *asteriskos* («pequeña estrella») y al final con el *metobelos*. Esta descripción explica muy claramente que los *Hexapla* pretendían ser en primer lugar una edición fiable de la versión de los Setenta, único texto veterotestamentario de los cristianos y, por tanto, un instrumento para captar rápidamente la relación entre ésta y el hebreo, gracias a los signos críticos alejandrinos que enlazaban entre ellas las cuatro columnas griegas. El orden de éstas en los *Hexapla* podría depender de su mayor o menor adherencia al hebreo, desde el primer puesto de Aquila al último de Teodoción, fiel pero utilizado para integrar las omisiones de la penúltima versión, la de los Setenta. Fundamental era el texto original en la primera columna (aunque se ha dudado de su presencia en la obra) y, quizás más todavía, en la segunda, su transliteración en caracteres griegos. En época antigua este procedimiento está atestiguado en griego también desde otras lenguas (el púnico, por ejemplo) y permitía la lectura del hebreo, que todavía no disponía de signos para la necesaria vocalización (introducidos sólo a partir del s. VIII), dando así a la segunda columna de los *Hexapla* un valor único de testimonio, aunque fragmentario y lleno de problemas, del estado del texto hebreo de las Escrituras entre los siglos II y III.

El escaso conocimiento que se tenía de esta lengua —se discute incluso cuánto la conocía Orígenes, que a menudo recurría a expertos judíos por problemas con el hebreo— indujo al autor de los *Hexapla*, según el testimonio de Eusebio, a preparar una edición de la obra sin las dos primeras columnas, es decir, constituida sólo por la presentación paralela de las cuatro versiones griegas en los *Tetrapla* («cuádru-

ples»). Éstos muy probablemente fueron copiados y difundidos ya en tiempos de Orígenes, mientras que comenzó a circular un texto de la versión de los Setenta enriquecido con datos hexaplares, esto es, con la indicación de variantes extraídas de las otras versiones y la utilización de los signos críticos. La complejidad de las ediciones de Orígenes y la fácil multiplicación de errores acabaron por producir una notable confusión, favoreciendo la circulación de tradiciones textuales mixtas, con consecuencias totalmente contrarias a las intenciones de Orígenes[16]. Alrededor de cincuenta años después, a comienzos del s. IV, Pánfilo y Eusebio utilizaron el enorme patrimonio textual y filológico recogido en los *Hexapla* para su actividad de difusión de los textos bíblicos. Más tarde, a partir de finales del mismo siglo, Jerónimo pudo aprovecharlos extensamente, poniendo con sus obras a disposición de todo el Occidente latino una buena cantidad de variantes hexaplares. A comienzos del s. VII, Pablo, obispo de Tella, una ciudad de Mesopotamia, refugiado en Alejandría por la invasión de los persas, tradujo a un siríaco muy fiel al griego el texto hexaplar de la versión de los Setenta, es decir, la quinta columna de los *Hexapla*, reproduciendo muy escrupulosamente los signos críticos y colocando en los márgenes muchas variantes de las otras tres versiones griegas (y para los *Salmos* también de la «quinta» y de la «sexta»). Se realizó así la versión llamada sirohexaplar, fundamental para la reconstrucción de los *Hexapla* perdidos poco después porqué se conserva parcialmente en diversos manuscritos, entre ellos el importante *C 313 inf.* de la Biblioteca Ambrosiana de Milán, fechado entre los siglos VIII y IX y proveniente del desierto egipcio de Nitria. Mucho material hexaplar se

[16] El problema fue ya percibido por Jerónimo (cf. *Epistula* 112,19).

conservó en tradición indirecta, a través de citas y en las *catenae*, las antologías exegéticas bizantinas. Estos restos se editaron varias veces (entre otras, a comienzos del s. XVIII por el benedictino Bernard de Mountfaucon) y por última vez por el biblista anglicano Frederick Field, que en 1875 publicó una edición en dos volúmenes todavía no sustituida. Veinte años después, un joven sacerdote, entonces bibliotecario de la Ambrosiana, Giovanni Mercati, descubría en ella, en un palimpsesto (*O 39 sup.*), copiados en cinco columnas (falta la primera, la del hebreo) los únicos fragmentos de la tradición directa, publicados póstumamente sesenta años más tarde.

5. Libros y bibliotecas entre Alejandría y Cesarea

El modelo ideal de todas las bibliotecas antiguas era, sin duda alguna, la Biblioteca de Alejandría, precedida en la leyenda sólo por la recopilación escrita de los poemas homéricos en la Atenas del s. VI antes de la era cristiana por el tirano Pisístrato. La biblioteca de Alejandría fue fundada casi tres siglos después, a comienzos de la edad helenística, por Ptolomeo II Filadelfo (aunque ya se había movido en este sentido su predecesor Ptolomeo I, que había llamado a Alejandría al bibliotecario Demetrio de Falero, alumno de Teofrasto) y formaba parte del museo. Era esto un templo en honor a las musas, en el centro de un conjunto de edificios, sede de una comunidad de eruditos cuyos trabajos filológicos, literarios y científicos habían hecho célebre a la ciudad egipcia. Se alimentaba así a propósito de su biblioteca un auténtico mito, enraizado y persistente, no sólo en las tradiciones occidental y bizantina, sino también en algunas orientales. Muy significativa en este sentido, dejando aparte alguna incongruencia cronológica, es la estrecha conexión establecida en la *Carta de Aristeas* entre la biblioteca alejandrina y la

traducción griega de las Escrituras hebreas: según el texto, ésta fue apoyada por la iniciativa soberana de Ptolomeo, a petición del bibliotecario Demetrio, para destinarla a la gran recopilación libresca alejandrina. El valor atribuido a la Biblioteca de Alejandría en este texto clave del judaísmo helenístico, la importancia de la comunidad judía alejandrina y la familiaridad de una parte de ella con la producción literaria han inducido la hipótesis verosímil de la existencia de una biblioteca también en el ámbito judío alejandrino y, por tanto, por influjo de ésta, en la comunidad cristiana.

Aparte de este posible trámite y de la oscuridad que envuelve los comienzos de la cristiandad de Alejandría, es muy probable que ya en tiempos de Clemente el *didaskaleion* (institución de la que se escapan los rasgos precisos) comprendiese una discreta recopilación de libros. Ésta fue enseguida incrementada por la extraordinaria amplitud de las lecturas de Clemente, atestiguada de forma inequívoca por sus obras: de la literatura clásica y helenística, en particular filosófica, a la judía y cristiana, bíblica (incluido un gran número de textos que después no entraron en ningún canon) y no bíblica, incluso heterodoxa. Para completar este cuadro, se puede añadir la noticia —relatada indefectiblemente por Eusebio— de que fue un alumno de Panteno y de Clemente, Alejandro, el que construyó la primera biblioteca cristiana de la que se tenga noticia cierta: la biblioteca de Jerusalén (ciudad de la que Alejandro fue obispo del 212 al 250)[17]. Sobre ella se ha formulado la hipótesis de que también estuvo relacionada con Julio Africano, que se trasladó entonces a Judea. La continuidad entre Clemente y Orígenes fue completa des-

[17] Cf. *Historia eclesiástica* VI,14,8-9 (donde se cita una carta de Alejandro a Orígenes) y 20,1.

de el punto de vista de los intereses culturales y, por tanto, de las lecturas y de la consiguiente recopilación de libros. En la carta a Gregorio, ya citada más veces, Orígenes recomienda el estudio de la filosofía como preparación al de las Escrituras. Siempre Eusebio refiere que el mismo Orígenes poseía muchos libros de autores paganos, aunque añadiendo que los vendió cuando asumió la guía del *didaskaleion*, porque había llegado a la conclusión de que los estudios gramaticales eran incompatibles con la enseñanza que impartiría a partir de entonces. En realidad, toda la obra de Orígenes demuestra lo contrario. Uno puede preguntarse si el episodio narrado por Eusebio, más allá de un posible significado demostrativo y ejemplar, no se puede explicar teniendo en cuenta el hecho de que, desde aquel momento, el intelectual alejandrino tendría a disposición más o menos los mismos libros en la biblioteca del *didaskaleion*. Este hecho habría inducido a Orígenes a deshacerse de las copias personales de esos mismos textos, quizás para hacer transcribir otras obras con los recursos obtenidos. Es cierto que en los escritos de Orígenes, como en los de Clemente, existe la huella segura de muchas y extensas lecturas. Movido por la curiosidad, como todo estudioso inteligente, el alejandrino debe de haber dedicado parte de su tiempo a la búsqueda de nuevos libros, incluso durante los frecuentes viajes que tuvo ocasión de hacer, respondiendo a menudo a invitaciones provenientes de todas las partes de la ecúmene cristiana. Y esta búsqueda dio sus frutos, como la localización ya apuntada de otras versiones parciales griegas de la Escrituras hebreas en Nicópolis (cerca de Acio, en el litoral griego del Adriático) y en Jericó, utilizadas después como «quinta» y «sexta» en los *Hexapla* (además de quizás una «séptima», cuya proveniencia se desconoce).

En el 231, Orígenes fue obligado a dejar Alejandría como consecuencia de la agudización de la diferencia con su obis-

po y se trasladó a Cesarea, en Palestina, donde llevó todos sus libros. Éste fue el primer núcleo de la biblioteca destinada a tener un papel clave en la historia cultural del cristianismo y que creció mucho gracias al mecenazgo de Ambrosio, el riquísimo amigo del intelectual exiliado. Sin embargo, se quedaron en Alejandría los textos de la biblioteca del *didaskaleion* que verosímilmente siguió incrementándose con los sucesores de Clemente y Orígenes a la guía de la institución y con el control creciente de los obispos alejandrinos. El progresivo crecimiento en importancia y en potencia de la sede episcopal de Alejandría debe de haber llevado incluso al *didaskaleion* a depender cada vez más directamente del obispo. Junto a la biblioteca, debió de haberse constituido y potenciado un centro de producción de libros que podía utilizar los ejemplares de la misma biblioteca para proporcionar copias a petición y aprovecharse de competencias filológicas y técnicas. En esta luz hay que interpretar una noticia de Atanasio, el obispo alejandrino más importante del s. IV, que habla de una petición recibida por parte del emperador Constante de proporcionar códices bíblicos a las iglesias italianas [18]. Así había hecho algunos años antes el padre del soberano, Constantino, dirigiéndose a Eusebio para las copias destinadas a las iglesias de Constantinopla[19]. Al escritorio de Alejandría se remontaría el códice bíblico Alejandrino, del s. V, que permaneció en la biblioteca patriarcal de la ciudad hasta comienzos del s. XVII, y a la actividad filológica de un tal Hesiquio, en Alejandría a comienzos del s. IV, se le atribuye una recensión (o sea una edición) de los Setenta.

[18] La noticia está en *Apologia ad Constantium* 4.
[19] Cf. *Vita Constantini* IV, 36.

V

LA HERENCIA ALEJANDRINA: EUSEBIO

1. UN FILÓLOGO MÁRTIR Y SU PUPILO

Orígenes había dejado a su muerte una colección de libros verdaderamente considerable. Gracias al mecenazgo de su amigo Ambrosio de Nicomedia, la biblioteca de Cesarea competía con las dos mayores bibliotecas cristianas de las que se tiene noticia en el período antiguo: la del *didaskaleion* alejandrino (de cuya existencia no se puede dudar aunque no se tengan testimonios precisos) y la reunida en Jerusalén por el obispo Alejandro, que había sido alumno de Panteno y Clemente. Además de buena parte de la inmensa obra del alejandrino, que había pasado más de veinte años en Cesarea enseñando y escribiendo, la biblioteca contenía un gran número de textos paganos, judíos y cristianos. Con la misma actitud de Clemente, Orígenes no prestaba atención a la ortodoxia de los escritos, que incluían obras heréticas y especialmente gnósticas. Sin embargo, la joya de la colección eran los *Hexapla*, realizados en gran parte en Cesarea y nunca más copiados en su integridad, así como numerosísimos códices bíblicos, incluyendo textos cuya canonicidad se discutía y que no entrarían luego en ninguna lista de libros considerados de inspiración divina. Si estos escritos hubieran sobrevivido a la desaparición de la biblioteca de Cesarea en tiempos de la invasión árabe (s. VII), sería muy diferente nuestro conocimiento no sólo del cristianismo más antiguo, sino también del gnosticismo, del judaísmo y de la filosofía y literatura helenísticas. Los textos recopilados en Cesarea ejercieron una influencia enorme en la historia cultural gracias a la obra de Pánfilo en la segunda mitad del s. III. Éste pertenecía a una

familia aristocrática de Berito (la actual Beirut, en el Líbano), había estudiado en el *didaskaleion* de Alejandría bajo la dirección de Pierio, origeniano hasta tal punto que se lo conocía con el sobrenombre de Orígenes el Joven, y se había dedicado sobre todo a los estudios bíblicos. Ordenado presbítero en la Iglesia de Cesarea, muy pronto acabó por ocuparse de la biblioteca de Orígenes, incidiendo de tal forma en su ordenación y conservación que Jerónimo, un siglo después, habla de ésta como de la «biblioteca de Orígenes y de Pánfilo»[1].

En este compromiso de estudio y mantenimiento de la herencia cultural de Orígenes, sostenido económicamente por su fortuna personal, Pánfilo despertó y potenció la pasión filológica de un joven, quizás nacido en Cesarea a comienzos de los años sesenta, que resumiría y reelaboraría en sus obras la memoria cultural e histórica del cristianismo de los tres primeros siglos: Eusebio. Obispo de Cesarea más o menos del 313 hasta su muerte (339 o 340), Eusebio fue conocido y estimado por el emperador Constantino. En reconocimiento hacia quien le había conducido y seguido en sus primeros pasos en la biblioteca de Orígenes, quiso siempre llamarse «Eusebio de Pánfilo». La actividad del presbítero de Cesarea fue variada e incluyó, según el testimonio de su pupilo Eusebio, la enseñanza y la apertura de una escuela[2]. Pero, sobre todo, se dirigió a la conservación de la herencia de Orígenes. Jerónimo compara a Pánfilo *in devotione bibliothecae divinae* («en el compromiso por los libros de Dios») con dos míticas figuras unidas a los libros y a las bibliotecas en la imaginación antigua, Demetrio de Falero y Pisístrato.

---

[1] *De viris inlustribus* 113.
[2] Cf. *Historia eclesiástica* VII,32,25.

Según Jerónimo, Pánfilo se dedicó a buscar obras de Orígenes, no todas conservadas en la biblioteca de Cesarea, copiando muchas de ellas de su puño y letra, como veinticinco volúmenes de los comentarios que llegó a poseer el propio Jerónimo[3]. También Eusebio en su *Vita Pamphili*, perdida pero citada por Jerónimo, se pregunta, retórica pero sinceramente, qué bibliófilo no haya encontrado un amigo en Pánfilo. Si sabía que alguien tenía problemas, lo ayudaba en lo que pudiese: preparaba copias de las Escrituras e intentaba hacerlas más legibles, destinándolas no sólo a los hombres sino también a las mujeres, a las que consideraba preparadas para la lectura, y tenía los manuscritos a disposición para los que se los pidieran[4]. En el surco del modelo alejandrino, que ya había sido del museo helenístico, y de la forma de trabajar de Orígenes, sobre todo en el período de Cesarea, la biblioteca dirigida por Pánfilo con la ayuda de Eusebio se transformó en un centro de escritura y de producción de libros que permaneció activo desde finales del s. III hasta todo el siglo siguiente por lo menos. Desde Cesarea se difundió un gran número de códices bíblicos, a menudo excelentes, controlados y corregidos bajo la guía personal de Pánfilo y de Eusebio. En la biblioteca se sucedieron durante más de tres siglos generaciones de lectores, desde el latino Jerónimo, el más inteligente de todos, hasta los autores de las *catenae* exegéticas griegas, que desde finales del s. V comenzaron a recoger gran parte de la interpretación bíblica cristiana.

Ya hacia finales del s. III la obra de Orígenes había empezado a provocar disputas y polémicas, y el maestro alejandrino había sido acusado de opiniones heterodoxas. Los

---

3 Las dos noticias se encuentran en *Epistula* 34,1 y *De viris inlustribus* 75.

4 Cf. *Apologia contra Rufinum* I,19.

partidarios de Orígenes habían reaccionado y Pánfilo se sintió en el deber de componer una *Apologia Origenis* en cinco libros (un sexto fue añadido por Eusebio), de los que sólo el primero se ha conservado en la traducción latina de Rufino, permitiendo la recuperación de muchos fragmentos de Orígenes en ella citados y de otra forma perdidos. A las disputas teológicas se sumó un peligro mucho más grave para el cristianismo: a comienzos del s. IV el emperador Diocleciano, después de casi cincuenta años de tranquilidad, desencadenó una violenta persecución, que fue la más larga y sistemática (y, de hecho, también la última) y quiso destruir las estructuras de base de las Iglesias cristianas, entre las cuales estaban las bibliotecas y los archivos. La Biblioteca de Cesarea quedó intacta, quizás porque todavía no estaba institucionalmente unida a la comunidad cristiana, como ocurriría a partir del episcopado de Eusebio. Pánfilo, sin embargo, fue arrestado. A la espera de la ejecución, hizo lo que siempre había hecho: se dedicó a la transcripción y corrección de códices bíblicos con algunos colaboradores. El filólogo mártir dejó así un singular y unívoco testimonio (que es el significado literal de martirio) de Cristo, según Pánfilo, *logos* hecho carne y presente en las Escrituras inspiradas por Dios, las cuales siguió transcribiendo y corrigiendo hasta su ajusticiamiento el 16 de febrero del 310 (o 309). Refugiado en Egipto en el período más crudo de la persecución, Eusebio narró después con tono participativo y conmovido la persecución, muy cruenta en Palestina, en el escrito titulado *Martyres Palestinae*, y en la perdida *Vita Pamphili* reconstruyó el caso de su patrón, que quedó sólo apuntado en la *Historia eclesiástica*. En la biografía de Pánfilo, Eusebio había transcrito los *pinakes* de la biblioteca de Cesarea, es decir su catálogo, al cual probablemente acudió Jerónimo para enumerar las obras de Orígenes. Entre ellas se incluye el centenar de cartas recogidas en Cesarea por Eusebio y más

tarde perdidas, a excepción de las dirigidas a Julio Africano, a Gregorio, y de los fragmentos citados por Rufino y Jerónimo de otra carta a unos amigos. También había desaparecido ya a finales del s. VI la colección de *Actas* de los antiguos mártires realizada por Eusebio en la Biblioteca de Cesarea y más tarde pedida en vano por Eulogio de Alejandría a Gregorio Magno.

2. El obispo y su herencia

Si se quisiera resumir a Eusebio de Cesarea bastaría una única palabra: herencia, entendiendo tanto la que recibió como la que dejó. Conocido principalmente por su *Historia eclesiástica*, Eusebio se formó bajo la guía de Pánfilo y reordenó la biblioteca de Orígenes, reunió sus cartas y cualquier testimonio que tuviera que ver con él, recogió documentos (como aquéllos sobre los más antiguos mártires cristianos), y supervisó la transcripción de manuscritos bíblicos, cuidando su revisión y adquiriendo gran familiaridad con los *Hexapla*. Los años de formación dejaron una huella indeleble en Eusebio: la aventura cultural de Orígenes le apasionó e hizo que a su inclinación natural por la historia y la filología se uniese una actividad de biblista quizás no genial como la del gran alejandrino, pero seguramente sin precedentes en su variedad y amplitud. La pasión erudita y las vastísimas lecturas que le permitió la espléndida biblioteca de Orígenes y de Pánfilo hicieron madurar en él un proyecto de una dimensión hasta entonces nunca concebida. Además de las obras históricas y de argumento bíblico, Eusebio compuso una serie imponente de escritos apologéticos y teológicos que resumen un entero mundo cultural. Los límites de su vida abarcan un período clave en la historia del cristianismo antiguo, situándose casi emblemáticamente entre el final del larguísimo período de los orígenes y luego de la consolidación y el

comienzo de una nueva época marcada por el giro constantiniano. La toma de posesión de Eusebio en la sede episcopal de Cesarea coincidió con el edicto milanés del 313 que, tras la larga y terrible persecución diocleciana y los desórdenes políticos en la cúpula del imperio, permitió la libertad a las Iglesias cristianas ya difundidas y firmemente enraizadas por toda la ecúmene romana.

Para quien había huido de la persecución y había visto caer víctima a su propio patrón y maestro, la figura de Constantino y toda su política de conciliación en relación al cristianismo asumieron rasgos providenciales. Por su parte, el emperador demostró en más de una ocasión conocer y estimar al intelectual obispo de Cesarea, y aunque no lo eligió como su consejero eclesiástico, lo habría querido en la vecina y más importante sede de Antioquía. Sin embargo, Eusebio no dejó nunca la ciudad y, sobre todo, la biblioteca, donde había crecido. Pero le tocó al obispo de Cesarea elogiar al soberano con discursos oficiales en el vigésimo y trigésimo aniversario del imperio y a él dedicó una exaltación en la *Vita Constantini* con un tono no por ampuloso e inspirado menos convencido. Llena de valiosos documentos auténticos, la biografía eusebiana presenta al emperador como un nuevo Moisés, liberador del nuevo Israel constituido por la Iglesia cristiana. Fuente importante desde el punto de vista histórico, el escrito dedicado al emperador ha contribuido de forma decisiva a la génesis ideológica y a la elaboración literaria de la figura del soberano cristiano, llegando —sobre todo, aunque no exclusivamente, en Oriente— a su sacralización a través de un uso político del monoteísmo cristiano. El único emperador se convierte así en la imagen terrena del único Dios, mientras que en la tradición bizantina

[5] Cf. Farina (1966).

Constantino será venerado como santo con el título de *isapostolos* («igual que los apóstoles»). Más o menos en los mismos años, otro autor cristiano cercano a la corte, el latino Lactancio, delineaba la otra cara de la moneda, reelaborando en el *De mortibus persecutorum* un tema ya bíblico y, sobre todo, judeohelenístico, desarrollado en particular en *2 Macabeos*: el castigo divino de los soberanos perseguidores de los justos, ya fuesen judíos o cristianos. A los ojos de Eusebio, además de la liberación de la Iglesia, entre los méritos del emperador figura también el mantenimiento de la armonía eclesiástica. De hecho, en el 325 Constantino convocó y presidió en Nicea (cerca de la futura Constantinopla) lo que es considerado en la tradición de todas las Iglesias cristianas el primer concilio ecuménico, es decir, la reunión deliberativa de todos los obispos, aunque en realidad a Nicea acudieron menos de trescientos y casi exclusivamente de Oriente. También tomó parte en ello el obispo de Cesarea y lo describió en la *Vita Constantini* con emoción y énfasis, a pesar de que sus visiones teológicas y políticas no coincidieran en aquel momento con las del emperador.

De formación y convicción origeniana, Eusebio dictó obras en las que se recogen con inteligencia y eficacia temas y aspectos de la tradición cultural e ideológica alejandrina. Además de los propiamente teológicos, son importantes los escritos apologéticos, desde los polémicos a un gran díptico que ofrece una nueva visión de la relación de la Iglesia cristiana con el paganismo y el judaísmo. Celso había escrito un «discurso verdadero» (*Alethes logos*) anticristiano hacia el 180, al que había respondido Orígenes setenta años más tarde. Después, alrededor del 270, había atacado a los cristianos el filósofo Porfirio, y contra él escribieron Metodio de Olimpo, Apolinar de Laodicea y Eusebio, pero todo se ha perdido de esta polémica. Mejor fortuna tendría el último escrito anticristiano importante, el *Contra Galilaeos* del emperador

Juliano[6]: compuesto en tres libros en el 363, no se ha conservado, pero es reconstruible gracias a la mitad conservada de los veinte libros *Contra Iulianum* dictados en el 433 por Cirilo de Alejandría, igual que el *Alethes logos* se reconstruye a partir del *Contra Celsum*. Así con Juliano —a quién respondió, entre otros, Gregorio de Nacianzo con las célebres oraciones pronunciadas hacia el 370— se cerraba una serie de ataques que se sucedieron en poco menos de dos siglos y que evidentemente suscitaron el interés de muchos lectores durante varios decenios, si los autores cristianos los consideraron merecedores de respuesta unos sesenta años después de la composición de cada uno de ellos.

Por otro lado, se han conservado por completo las dos partes del díptico eusebiano sobre paganismo y judaísmo, la *Praeparatio evangelica* en quince libros y la *Demonstratio evangelica* en ocho. En la monumental primera obra, el obispo de Cesarea pretende demostrar —según la tradición más auténticamente alejandrina, desde los más antiguos textos judeohelenísticos— cómo el paganismo puede ser considerado una «preparación» al mensaje evangélico por las verdades parciales intuidas por los filósofos, mientras que todo el aparato mitológico pagano es, al contrario, insostenible. Para desarrollar esta tesis, Eusebio —como había hecho en la *Vita Constantini*— utiliza con abundancia los documentos y recurre a la cita sistemática y masiva de textos, sobre todo paganos. Seguramente presentes en la biblioteca de Cesarea y en su mayoría perdidos, éstos llegan a conservarse, aunque sea parcialmente, sólo gracias a él. En la *Demonstratio evangelica* la intención de Eusebio es, en cambio, la interpretación cristológica de las profecías judías. Entre otras cosas, el obis-

[6] Los cristianos, a los que el emperador llamaba despectivamente «galileos», le pusieron el sobrenombre de «apóstata» por haber abandonado el cristianismo.

po de Cesarea desarrolla la distinción entre hebreos (hasta Moisés) y judíos (de Moisés en adelante), ya presente en el judaísmo helenístico y recogida en la introducción de la *Historia eclesiástica*. En cierto modo análoga a la distinción moderna entre religión de Israel y judaísmo, la connotación historiográfica se carga en Eusebio de ideología, que aprovecha tradicionalmente también las polémicas veterotestamentarias contra las transgresiones del pueblo de Israel. En la visión de Eusebio, los cristianos se enlazan de nuevo con la religión antigua y pura de los patriarcas hebreos, sus precursores —auténticos «cristianos anónimos», así como le parecieron los sabios paganos a Justino— mientras el judaísmo posterior a Moisés se degeneraría.

3. La Biblia, entre difusión y crítica

Crecido entre los *Hexapla* y manuscritos escriturarios, Eusebio fue un excelente biblista. No podía ser de otra manera: se había formado en los grandes comentarios exegéticos de Orígenes y se mostró trabajador incansable en una biblioteca extraordinaria. A diferencia del gran maestro alejandrino, el obispo de Cesarea, quizás menos original pero igualmente inteligente y curioso, llevó a cabo más a fondo el estudio específicamente filológico de la Escritura, tanto por inclinación como por lo que había adquirido en sus años juveniles de Pánfilo, que Eusebio presenta como convencido de estar investido casi de una misión: difundir el texto bíblico. Efectivamente se conservan numerosas copias de manuscritos cotejados y corregidos por Pánfilo y Eusebio, como se desprende de muchos colofones, también transcritos en los códices conservados[7]. El mismo códice Sinaítico de la Biblia,

---

[7] Cf. Mercati (1941) 1-48.

al final del libro de *Ester*, tiene una nota añadida en el s. VI o VII que declara que el texto ha sido cotejado con un «manuscrito muy antiguo que ha sido corregido por la mano del santo mártir Pánfilo» y del cual está transcrito el emocionante colofón: «Copiado y corregido sobre los *Hexapla* de Orígenes, corregidos por él mismo. El confesor Antonino ha llevado a cabo el cotejo. Yo, Pánfilo, he corregido el volumen en prisión». De su *Vita Constantini* se deduce la existencia de un centro de escritura organizado en la Biblioteca de Cesarea al menos desde los primeros años del episcopado de Eusebio. En esta obra se relata la petición del emperador de cincuenta copias de las sagradas Escrituras para las iglesias de Constantinopla, la «nueva Roma»: Constantino asumía todos los gastos y ponía a disposición los mensajeros imperiales para el transporte[8]. La respuesta del obispo fue positiva y las nuevas iglesias que quiso el emperador tuvieron sus biblias. Al centro de escritura de Cesarea se remontan con toda probabilidad dos de los cuatro códices más antiguos que contienen toda la Escritura griega[9], ambos del s. IV y relacionados con la petición imperial al obispo Eusebio: el Sinaítico —quizás enviado al monasterio de Santa Catalina en el Sinaí en el momento de su fundación por voluntad del emperador Justiniano a mediados del s. VI— y el Vaticano, conservado en la Biblioteca Vaticana desde su fundación moderna a mediados del s. XV.

Por lo que se refiere a los libros veterotestamentarios, el texto difundido desde Cesarea era el de los *Hexapla* de Orígenes, es decir, el de la quinta columna (que contenía la versión de los Setenta) con las variantes de las otras versiones y

---

[8] En *Vita Constantini* IV,36, Eusebio recoge íntegramente la carta que el emperador le envió.

[9] Cf. Skeat (1999).

los correspondientes signos críticos. Estos últimos, sin embargo, con facilidad corrían el riesgo de ser leídos de forma errónea y desaparecer en las siguientes copias. Por ello, el texto difundido acabó reduciéndose inevitablemente en tradiciones textuales mixtas y bastante confusas. Según Jerónimo, esta recensión de Cesarea constituía a finales del s. IV una de las tres en las que era posible leer la Escritura: además de la de Alejandría —que se consideraba establecida por el presbítero Hesiquio a comienzos del s. IV, pero que sobre todo está atestiguada pocos años más tarde en el códice B, el Vaticano, transcrito sin embargo en Cesarea— la tercera recensión era la de Antioquía (cuya escuela exegética se contrapondría por su tendencia literalista a la de Alejandría, dirigida más a la interpretación alegórica), atribuida al presbítero Luciano, mártir en el 311. Esta última tradición textual se encontraría de nuevo en las citas de dos de los más grandes exegetas de Antioquía: Juan Crisóstomo y Teodoreto. No obstante, un texto escriturario con características similares encontrado en las obras de Flavio Josefo y pasado en las más antiguas traducciones latinas ha hecho suponer la existencia de una recensión, bastante anterior al s. IV, llamada protoluciánica.

Pero la crítica bíblica eusebiana no se limitó a consolidar y a desarrollar la filología y el empeño en la difusión del texto que habían sido de Orígenes y después de Pánfilo. Por lo que se refiere al Nuevo Testamento, Eusebio afrontó el problema de la armonía de los evangelios de forma completamente diferente respecto a Taciano y a su *Diatessaron*, y no compuso, como éste había hecho, un único texto evangélico, sino elaboró un instrumento que permitiera orientarse rápidamente entre los pasajes similares de los cuatro evangelios canónicos, como las actuales sinopsis o las ediciones provistas, al margen o en nota, de remisiones a los numerosísimos sitios paralelos. Con esta finalidad, el obispo de Cesarea se

basó en las divisiones del texto evangélico que, según la tradición, se remontaban a Eutalio, un desconocido diácono alejandrino del s. III. Estas «secciones eutalianas» dividían los evangelios en alrededor de mil trescientos pasajes numerados. Gracias a éstas, Eusebio preparó diez tablas, después llamadas «cánones eusebianos», cuyo funcionamiento es explicado por su autor en la *Epistula ad Carpianum*. En estas tablas se enumeraban los pasajes comunes a los cuatro evangelios, los que se repiten en tres evangelios y después en dos —según las diversas combinaciones posibles, respectivamente en tres y en cinco tablas— y, por último, los propios de cada evangelio. La simple indicación del número del pasaje y de la tabla donde éste se encontraba permitía para cualquier pasaje evangélico remontarse a sus sitios paralelos. Los cánones eusebianos demuestran una conciencia clarísima y un planteamiento crítico del problema sinóptico. Su funcionalidad explica, además, el éxito y la difusión en las más diversas áreas culturales. Desde el célebre códice bíblico Vaticano de la primera mitad del s. IV, copiado en Cesarea, los cánones se encuentran a menudo en los manuscritos de los evangelios, tanto griegos como latinos y orientales, a lo largo de toda la Edad Media, y con frecuencia la transcripción de las tablas ofrece la posibilidad de refinadas decoraciones. El problema de la diferencia de los relatos evangélicos (las diversas genealogías según *Mateo* y *Lucas* o las discrepancias de las apariciones de Jesús tras la resurrección) fue tratado en tres libros de *Quaestiones evangelicae*, los únicos dedicados por el obispo de Cesarea a los escritos neotestamentarios: perdidos y conservados en un compendio griego y en fragmentos griegos y sirios, están dirigidos a Esteban (los dos primeros) y a Marino (el tercero).

Eusebio era un extraordinario conocedor de la exégesis de Orígenes, de cuyos comentarios supo obtener frutos con originalidad. Éstos se caracterizan por una marca personal,

más atenta al dato histórico y controlada en interpretaciones más allá de la letra que, sin embargo, permanecen muy abundantes y bien enraizadas en la tradición alejandrina. Como en Orígenes, es frecuente la atención a las variantes hexaplares. El obispo de Cesarea no comentó la Escritura con la amplitud de Orígenes, concentrándose en dos grandes libros veterotestamentarios: los *Salmos* (junto a los cuatro evangelios, el texto bíblico más conocido en la antigüedad cristiana) e *Isaías*. Muy difundidos, los dos comentarios eusebianos se han conservado sólo parcialmente en tradición directa y se han utilizado ampliamente en las *catenae* exegéticas griegas. La mayor parte de los dos textos se había publicado a partir del s. XVIII sobre la base de estas antologías de época bizantina. Pero sólo el profundo estudio crítico de este particular género literario ha permitido en el s. XX un conocimiento más amplio y, sobre todo, más seguro de los dos comentarios de Eusebio. Su relevancia reside en el hecho de que se trata de los textos más cercanos a la exégesis de Orígenes, amplísima sobre estos libros veterotestamentarios, pero casi perdida por completo, en particular la de los *Salmos*, a los que el alejandrino dedicó comentarios y homilías sobre muchos de ellos y una serie completa de escolios. Comparados con otros escritos exegéticos posteriores de tradición alejandrina —Atanasio y Dídimo, sobre todo, pero también Cirilo de Alejandría y, en cierta medida, Teodoreto— los textos eusebianos, a pesar de su peculiaridad, permiten la búsqueda del Orígenes perdido y, a menudo, la recuperación de temas y motivos de su exégesis [10].

De argumento bíblico eran también los escritos, no conservados, sobre la poligamia de los patriarcas y sobre la Pas-

---

[10] Cf. Vian (1991).

cua, mientras que son fragmentarias las *Eclogae propheticae* (literalmente «extractos de los profetas»), recopilación de textos mesiánicos veterotestamentarios (sacados sobre todo del predilecto libro de *Isaías*) realizada con la intención de mostrar su cumplimiento en Jesús. Inevitablemente, esta prevalente concentración de las obras bíblicas eusebianas sobre la Escritura compartida y disputada con los judíos induce a preguntarse cuál fue el motivo fundamental de ello: la polémica antijudía o más bien la lucha, siempre recurrente en el cristianismo, sobre el significado de las Escrituras hebreas y, en particular para el historiador Eusebio, su valor intrínseco, histórico pero, en definitiva, relativo y dependiente de su interpretación cristológica, la única verdaderamente relevante para un cristiano, más aún si es de tradición alejandrina. Una última obra bíblica importante se presentaba como una especie de atlas de los lugares de la historia sagrada, que en la época de Constantino empezaron a ser meta de peregrinos cristianos. Dividido en cuatro partes, comprendía una topografía de Palestina, una descripción de Jerusalén, una lista de los pueblos protagonistas de las historias escriturísticas y el *Onomasticon*, diccionario con las explicaciones de los topónimos bíblicos, la única parte que sobrevivió, en el original griego y en la traducción latina de Jerónimo. La interpretación de los nombres, ya presente y muy significativa en las Escrituras judías, había encontrado un desarrollo privilegiado en la tradición alejandrina, como lo demuestra la importancia de las etimologías en la exégesis de Filón. Entre otras cosas, un tratado suyo se titula precisamente *De mutatione nominum*, con alusión al «cambio de los nombres» de los patriarcas. Por lo tanto, muy probablemente la obra eusebiana representa en ámbito cristiano la fijación y consagración de un material disperso incluso en listas apropiadas (los *onomastica*). Estas explicaciones, basadas en etimologías más o menos reales, subrayan sobre

todo el significado simbólico de los nombres y tendrían un enorme éxito[11].

4. NOVEDADES: LA *HISTORIA ECLESIÁSTICA*

Los juicios sobre Eusebio divergen, pero en general son poco generosos y, sobre todo, no perciben el significado y el valor del personaje en el contexto de su tiempo. Ha pesado sobre el obispo de Cesarea una fama de imperfecta ortodoxia por el apoyo ofrecido a Arrio, presbítero de Alejandría. Excomulgado por su obispo, había sido acogido por Eusebio, quizás recordando a Orígenes que casi un siglo antes se había refugiado en Cesarea, también él desterrado por el obispo de Alejandría. El obispo de Cesarea no lo impugnó ni siquiera después de la condena en el concilio de Nicea, manteniendo una posición filoarriana moderada. Por otra parte, ha sido juzgada severamente la exaltación eusebiana de Constantino, como si se tratase del producto literario de un cortesano. Al contrario, es el resultado de una precisa ideología que no puede ser considerada con parámetros de juicio anacrónicos. En fin, las valoraciones de su estilo, ciertamente fatigoso y no elegante, no han estado acompañadas de una adecuada apreciación del sólido aparato filológico y del significado cultural de toda la obra eusebiana. Así lo demuestra la incomprensión en relación al sistemático recurso a las citas, quizás no recomendable desde el punto de vista literario, pero sin duda escrupuloso y valiosísimo. Sin embargo, los juicios discrepantes se recomponen por el reconocimiento del valor de Eusebio como «padre de la historia eclesiásti-

---

[11] Cf. Lagarde (1887) y Wutz (1914-1915).

ca». Y precisamente el filólogo de Cesarea tituló *Historia eclesiástica* su obra más famosa, una novedad sin precedentes, como hace notar con orgullo en su célebre prólogo, donde describe su trabajo como un camino solitario, ayudado por pocos guías que lo precedieron algún trecho por territorios desconocidos. Dotado para la investigación erudita y con una sensibilidad para los documentos fuera de lo normal, Eusebio había compuesto anteriormente una cronología universal. A ella alude en el prólogo de la *Historia eclesiástica* como a un trabajo preparatorio que, con el título de *Chronicon*, tendría una amplísima difusión gracias a la traducción actualizada por Jerónimo. Esta primera obra histórica había tenido un precedente cristiano en las *Chronographiae* de Julio Africano, el bibliotecario amigo de Orígenes. La comparación del punto de partida de las dos cronologías muestra el planteamiento eusebiano: Julio Africano comienza la suya desde la creación del mundo y, por tanto, desde Adán, mientras que Eusebio empieza con Abrahán, considerando que los datos cronológicos bíblicos son fiables sólo desde aquel momento. Esta actitud crítica adquiere más significado si se considera que sólo desde finales del s. XVII se empezó a plantear la cuestión de la atribución mosaica del Pentateuco, defendida en el ambiente católico por la autoridad romana todavía a comienzos del s. XX. Posiciones aún más obsoletas se pueden encontrar en el hebraísmo, en las Iglesias cristianas orientales y, sobre todo, entre los fundamentalistas protestantes (pero también en otros ambientes protestantes y católicos) en años todavía más recientes.

La *Historia eclesiástica*, formada por diez libros compuestos en un griego difícil y sin concesiones a la elegancia estilística, es una fuente fundamental e imprescindible para el conocimiento del cristianismo desde los orígenes hasta los años de Constantino. Su importancia para estos tres siglos cristianos es comparable a la de los *Hechos de los apóstoles*,

orientados ideológicamente y no exhaustivos, pero sin los cuales se sabría bien poco de los primeros decenios de la historia del cristianismo. Igualmente, la *Historia eclesiástica* no es una historia completa y uniforme de los avatares cristianos hasta el reinado de Constantino, ni representa un punto de vista imparcial, pero sin la obra eusebiana gran parte de estos acontecimientos quedarían completamente desconocidos. El objetivo de Eusebio, claramente delineado en el prólogo, es narrar los avatares de la Iglesia después de la muerte y resurrección del Salvador. La historia bíblica es dada por conocida por más de un motivo. Los lectores del obispo de Cesarea son ante todo cristianos, y el autor no se propone reescribir las Escrituras, como había hecho Flavio Josefo en la primera parte de las *Antigüedades judías*. Esta obra, muy presente en Eusebio como las otras del historiador judío, estaba dirigida también a un público externo al judaísmo y había sido compuesta con la intención de presentar la antigüedad (considerada en sí misma positiva) de una religión. Sin embargo, ésta se describe con trazos desmitificadores y, por tanto, creíbles, permitiendo la unión con la historia posterior del judaísmo, tema de la segunda parte de la obra y, en definitiva, su utilización histórica. Eusebio era, además, un excelente conocedor de las Escrituras y, por consiguiente, demasiado consciente de su complejidad histórica (según se desprende de sus comentarios a los *Salmos* y a *Isaías*) como para intentar integrarlas en una obra que voluntariamente restringe a la historia de la Iglesia. Además, había dedicado a la Biblia muchas otras obras específicas.

Pero quizás hay en ello un motivo ideológico más relevante que explica esta elección eusebiana. Muy consciente del valor de los libros veterotestamentarios como anuncio de Cristo —y a esta lectura cristiana de las Escrituras hebreas están específicamente dedicadas la *Demonstratio evangelica* y las *Eclogae propheticae*— el obispo de Cesarea los asume

desde el punto de vista histórico y teológico, sin sentirlos sin embargo como pertenecientes de lleno a la historia de la Iglesia. Tras el prólogo sobre el objetivo de la obra, Eusebio coloca una amplia introducción ideológica para demostrar cómo los nombres del Salvador (Jesús y Cristo) están prefigurados en las Escrituras hebreas, y para introducir la distinción entre hebreos y judíos desarrollada ampliamente en la *Demonstratio evangelica*. Ya que los cristianos se vinculan con los primeros, testimonios de una religión antigua y pura, mientras que los segundos, los que vienen después de Moisés, han degenerado, esta distinción le permite demostrar la antigüedad del cristianismo (existente por lo tanto mucho antes de la encarnación del Salvador) y polemizar con el judaísmo. Muy diferente es la actitud hacia las Escrituras cristianas, que el obispo de Cesarea acepta en cuanto tales. Sin embargo, no renuncia a afrontarlas desde el punto de vista crítico, como había hecho en las *Quaestiones evangelicae* sobre las genealogías de Cristo y las apariciones del resucitado. En la *Historia eclesiástica*, todo lo que se refiere a los libros neotestamentarios está diseminado aquí y allá, a menudo refiriendo opiniones y citas de otros autores, como Papías de Hierápolis.

Así, son objeto de la obra los avatares de la Iglesia, las sucesiones de sus obispos en las más importantes ciudades, el perfil y los escritos de sus autores (el sexto libro está íntegramente dedicado al amadísimo Orígenes), las desventuras que se abatieron sobre los judíos después de haber causado la muerte del Salvador, las persecuciones suscitadas por los demonios contra los seguidores de Cristo, hasta el triunfo de los años constantinianos. Esbozado en el prólogo, el contenido de la *Historia eclesiástica* es descrito detalladamente por los *pinakes* (en este caso, los sumarios de cada uno de los capítulos). Lector tenaz y bibliotecario de primera fila, el autor los colocó antes de cada libro de sus obras mayores (como la *Praeparatio evangelica* y la *Demonstratio evangeli-*

ca), facilitando así su consulta. Uno de los méritos más grandes de la historia eusebiana es su vastísima información, recogida de textos consultados directamente en las bibliotecas de Cesarea y Jerusalén, y citados literal y cuidadosamente, como lo demuestran las comparaciones con las obras conservadas de manera independiente. Este esmero filológico se puede por lo tanto presuponer para las numerosísimas citas, con frecuencia extraídas de escritos desaparecidos (cristianos, judíos y paganos) y de los cuales Eusebio se convierte así en valiosísimo testimonio. Esta historia religiosa y cultural del cristianismo tuvo un éxito extraordinario, tanto que ya Eusebio hizo cuatro ediciones de ella, actualizadas entre el 312 y el 325. Pero la obra estaba destinada a una inmensa fortuna. Además de diversas traducciones, conoció auténticas continuaciones, dando origen a un género literario nunca más abandonado. También fuera de lo normal han sido las vicisitudes filológicas de la *Historia eclesiástica*, editada críticamente de forma soberbia a comienzos del s. XX por Eduard Schwartz, conocedor como pocos de la historia del cristianismo antiguo. Éste la acompañó con un volumen exhaustivo que contenía la historia del texto y una excelente serie de índices. Homenaje, podría decirse, de un grandísimo filólogo a un autor muy leído pero, en general, poco querido. Sin embargo, sin Eusebio y sin su fuerte conciencia de la especificidad cristiana, la historia cultural del cristianismo sería mucho más pobre.

5. LIBROS, TRADUCCIONES, FALSIFICACIONES

El destino de Eusebio estuvo unido desde su juventud al de la Biblioteca de Cesarea y a su colección de libros, que permanecería única en el cristianismo antiguo por la cantidad y calidad de los textos conservados, solitaria como el iti-

nerario cultural del obispo de Cesarea y valiosa como su herencia. Si la memoria de la biblioteca permanecerá unida a los nombres de Orígenes, Pánfilo, Eusebio y sus sucesores, su suerte, al contrario, pudo depender sólo en parte de los cuidados de ellos. Después del período de formación y ordenación, que se prolongó hasta comienzos del s. IV, sus condiciones fueron prósperas durante todo el siglo, desde que la biblioteca quedó directamente bajo el control de los obispos de Cesarea, desde Eusebio (obispo del 313 hasta su muerte, en 339 o 340) hasta sus sucesores, entre los que destacan Acacio (340-366) y, poco después, Gelasio y Euzoio. Pero los cuidados de los bibliotecarios más antiguos no consiguieron impedir una progresiva decadencia en los dos siglos siguientes, precipitada por la conquista árabe de la ciudad hacia el 638. De cualquier forma, esta reconstrucción está basada en escasas e indirectas noticias porque, como se ha escrito con una imagen sugestiva, el espeso velo del pasado se ha depositado de forma impenetrable sobre la suerte última de la biblioteca[12]. A pesar de no contar con el catálogo que Eusebio había incluido en la perdida *Vita Pamphili*, la lista de los numerosísimos escritos citados o mencionados en la *Historia eclesiástica* y en sus otras obras (aunque algunos de estos textos fueron consultados en la Biblioteca de Jerusalén) nos permite hacernos una idea del número y de la identidad de los libros presentes en Cesarea[13]. Es segura la existencia de un equipado centro de escritura anexo a la biblioteca, en continuidad perfecta con la incansable labor de Pánfilo ayudado por Eusebio y con el trabajo de los taquígrafos y de copistas, asegurado a Orígenes por su mecenas Ambrosio de

[12] Cf. Ghellinck (1947) 267.

[13] Así parece indicarlo la mención de recopilación de cartas y otras obras de Berilo, obispo de Bostra, de Hipólito y de Cayo en *Historia eclesiástica* VI,20,1-3.

Nicomedia. Gracias a este centro de escritura y a la financiación imperial, el obispo de Cesarea puede hacer frente al insólito encargo de Constantino de las cincuenta copias de la Biblia para las iglesias de Constantinopla[14]. El centro de escritura también permitió a Acacio y a Euzoio hacer transcribir muchos textos de los ejemplares en papiro ya en vías de deterioro (las fuentes antiguas consideran raros los papiros con más de dos o tres siglos de antigüedad) a códices de pergamino, como dicen algunas copias bizantinas suyas. «El obispo Euzoio ha renovado en pergamino», se puede leer, por ejemplo, en un célebre manuscrito de Filón conservado en Viena (*Teológico griego 29*). Y justamente en la trasmisión de las obras filonianas, la biblioteca de Cesarea debe de haber desempeñado un papel fundamental. A la colección de obras descrita por Eusebio se remontan todas las copias siguientes y el original griego de las *Quaestiones* sobre *Génesis* y *Éxodo*. Éste, perdido, probablemente pasó a través de Capadocia a Armenia, donde fue traducido en el s. VI con gran fidelidad, como lo demuestra la comparación del armenio con los fragmentos griegos que han sobrevivido.

La fortuna de Eusebio fue extraordinaria. Jerónimo, su más grande heredero, no sólo tradujo al latín el *Chronicon*, sino que lo adaptó y continuó. Rufino hizo lo mismo con la *Historia eclesiástica*, con lo que se le aseguró a las dos obras eusebianas una posteridad en la Edad Media latina. Por otro lado, diversos fueron los continuadores griegos (Gelasio de Cesarea, Filostorgio, Sócrates, Sozomeno, Teodoreto, Evagrio el Escolástico) de la *Historia eclesiástica* entre los siglos IV y VI, y numerosas las traducciones orientales de ambas obras, como las siríacas y las armenias. Antes de él, ningún

[14] Cf. *Vita Constantini* IV,36.

autor cristiano había sido tan traducido: un éxito parecido al suyo conoce solamente Ireneo de Lyon, cuyo *Adversus haereses* Eusebio leía (y cita) del original griego, conservado casi con certeza en Cesarea, pero después perdido y traducido al latín quizás en esa misma época[15]. Por su parte, la *Demonstratio praedicationis apostolicae* se traducirá más tarde al armenio. El fenómeno de las traducciones es una de las características culturales más interesantes en el ámbito del cristianismo, en particular antiguo. Esto se pone de manifiesto en la historia de las múltiples versiones bíblicas y de los otros textos cristianos, cuya circulación se facilita mucho. Antes de Eusebio, antiguas traducciones latinas habían afectado, aparte de Ireneo, a la *Didaché*, a las cartas de Clemente de Roma y de Ignacio de Antioquía y a la atribuida a Bernabé. A estas versiones más antiguas se sumarían desde finales del s. III las que fueron efectuadas no sólo del griego al siríaco y al copto, sino a veces también en sentido inverso. Del siríaco se realizaron las traducciones griegas de Bardesanes (un cristiano herético contemporáneo de Taciano) de las que habla Eusebio[16] y que, por lo tanto, seguramente estaban en la Biblioteca de Cesarea. Como en el caso de los escritos de Filón, la biblioteca ha desempeñado en este ámbito un papel de primer orden. Debe de haber sido en Cesarea donde consiguieron los originales griegos (más tarde perdidos) de los comentarios a los *Salmos* de Orígenes y de Eusebio sus traductores latinos, respectivamente Hilario, obispo de Poitiers, cuyo texto es una adaptación más que una traducción, y Eusebio, obispo de Vercelli. Los dos eclesiásticos habían destacado en Occidente como adversarios irreductibles de la herejía de Arrio. Por este motivo, en una fase de la controversia favora-

[15] La datación es muy discutida y podría ser incluso más antigua.

[16] Cf. *Historia eclesiástica* IV, 30, 1-2.

ble a la parte arriana poco después de la mitad del s. IV, por voluntad de la autoridad imperial habían sido depuestos y exiliados en Oriente, en regiones desde las cuales no era difícil ir a Cesarea o conseguir copias de obras conservadas allí. Aunque las noticias de Jerónimo sobre esto no son muy claras[17], parece fuera de duda que los dos exiliados han empleado así útilmente parte del mucho tiempo que tenían a su disposición. Por otra parte, Hilario, teólogo y exegeta de nivel, había traducido también en el *Opus historicum* y en el *De synodis*, ambos conservados, una abundante y no fácil documentación griega relativa a la controversia que le había costado el exilio, permitiendo así a los lectores occidentales hacerse una idea más precisa de la intrincada crisis en curso. A Eusebio de Vercelli la tradición le atribuye, después de todo creíblemente, una versión latina de los evangelios contenida en un célebre manuscrito que se remonta al s. IV y se encuentra conservado precisamente en Vercelli[18]. Casi veinte años después, hacia el 385, llegaría a Palestina Jerónimo, el más grande lector y traductor de los libros conservados en Cesarea.

Bastante intensa ya en los primeros siglos, la circulación de los textos cristianos aumentó considerablemente a partir de la mitad del s. IV gracias a las traducciones, en gran parte conservadas, de textos solicitadísimos, como los bíblicos, canónicos o apócrifos, y hagiográficos. Con este fin, Eusebio había recogido documentos sobre los antiguos mártires (desgraciadamente perdidos ya a finales del s. VI) y había añadido a la *Historia eclesiástica* un relato sobre las víctimas de la última persecución caídas en Palestina, titulado *Martyres Palestinae* y conservado por la tradición manuscrita como

[17] Cf. *Epistula* 112,20.
[18] Cf. Vian (1997).

apéndice de la gran obra histórica. El aumento de la circulación de los textos y las vicisitudes de las controversias cristológicas tuvieron como efecto, a partir del s. IV, el crecimiento de un fenómeno ya conocido en ámbito judío y cristiano: la falsificación literaria. Ésta se producía bien por motivos ideológicos y de propaganda, bien con ánimo de lucro, como sucedía desde hacía siglos en ámbito helenístico y romano. En gran parte, la literatura apocalíptica de origen judío y la cristiana (o reelaborada por los cristianos) es pseudoepígrafa, o sea, provista de falsas atribuciones. Pone en boca de los personajes de las Escrituras —o de las sibilas paganas en los célebres *Oracula Sibyllina*, colección de textos judíos y cristianos estratificados a lo largo de los siglos y que han sobrevivido en diversas lenguas— pretendidas revelaciones sobre el futuro, en realidad alusivas a polémicas coetáneas a los textos mismos. Es relevante la producción propagandística de falsificaciones en ámbito judeohelenístico para sostener, por ejemplo, la dependencia de la literatura griega de las Escrituras hebreas. Son pseudoepígrafos también algunos textos escriturísticos más tarde acogidos en algún canon (como *Sabiduría* o *Hebreos*, atribuidos respectivamente a Salomón y Pablo) u otros excluidos, por ejemplo la segunda carta a los Corintios atribuida a Clemente de Roma, en realidad homilía de autor desconocido incluida en el códice bíblico Alejandrino.

Además del fenómeno pseudoepigráfico, ya en el ámbito de las Escrituras judías y cristianas hay indicios de posibles alteraciones de textos, como lo demuestran las maldiciones rituales contra quien osase añadir, quitar o cambiar parte de ellos [19]. Dichas maldiciones no debían impresionar demasiado si Eusebio cita de la recopilación más tarde perdida de las

[19] Cf. Deuteronomio 4,2, retomado más explícitamente en Apocalipsis 22,18-19.

cartas de Dionisio, obispo de Corinto hacia el 170, una resignada reflexión suya sobre su falsificación, visto que los «apóstoles del diablo» tratan del mismo modo las «Escrituras del Señor». Y a comienzos del s. III, una polémica análoga de un escrito anónimo latino contra los seguidores de Artemón, también perdido, acusaba a estos herejes de falsificar los escritos bíblicos con el pretexto de corregirlos[20]. Por otro lado, un autor buscado como Cipriano, atentísimo en vida a cuidar la recopilación y la difusión de su producción literaria, en particular la epistolar, despertaba los apetitos de falsificadores más o menos hábiles. Algunos vendían por razones de lucro sus obras abreviadas. Así se desprende de la lista de Cheltenham de los escritos de Cipriano, recopilada sobre la base de una fuente coetánea al mismo Cipriano un siglo después de su muerte para garantizar su integridad[21]. A finales del s. IV, Rufino atestigua que algunos herejes habían insertado entre las obras de Cipriano, vendidas a buen precio, el heterodoxo *De trinitate*, ya entonces atribuido a Tertuliano pero en realidad de Novaciano, como hizo notar Jerónimo[22]. A esta misma época se remontan probablemente las falsificaciones de las cartas auténticas de Ignacio, obispo de Antioquía, y el comienzo de la producción en gran estilo de falsificaciones a cargo de grupos cristianos sectarios interesados en hacer propaganda de su propias ideas teológicas. Es el caso de los apolinaristas —seguidores de Apolinar, obispo de Laodicea, que profesaban una cristología no del todo ortodoxa y cuya práctica provocó, todavía en el s. VII, un *Adversus fraudes Apollinaristarum*— y de los luciferianos,

[20] Las dos citas se pueden leer en *Historia eclesiástica* IV,23,12 y V,28.

[21] Cf. Ghellinck (1947) 202-3 y Dekkers (1991) 60-1.

[22] Para la noticia de Rufino cf. *De adulteratione librorum Origenis* 12, mientras que el texto de Jerónimo se encuentra en *Apologia contra Rufinum* II,19.

grupo de extremistas adversarios de los arrianos que tomaron el nombre de su iniciador, Lucifer, obispo de Cagliari. Entraron así en circulación obras que efectivamente prestaron un cierto servicio a sus respectivas causas y que sólo en época contemporánea se han identificado como falsas. Sin embargo, en el s. V se discutía la manipulación de las obras de Orígenes, y Cirilo, patriarca de Alejandría, recurrió a los archivos patriarcales para resolver una duda de autenticidad que le plantearon en dos ocasiones colegas obispos sobre una carta de su gran predecesor Atanasio que circulaba falsificada [23]. En el s. VII el recurso a las falsificaciones era tan corriente y organizado que el III Concilio Ecuménico de Constantinopla (680-681) dedicó tres sesiones a verificar la autenticidad de las actas del precedente, celebrado en el 553.

[23] Cf. *Epistula* 45.

VI

ENTRE ORIENTE Y OCCIDENTE: JERÓNIMO

1. LA PESADILLA DEL CARDENAL EREMITA

El judaísmo y el cristianismo están llenos de sueños, ya en sus Escrituras sagradas. Desde el misterioso sueño de Jacob que Jesús se aplica a sí mismo[1] a los de Daniel, son más enseñanzas —«profecías que manipulan en modo demasiado coherente un mecanismo de metáforas»— que auténticos sueños, como ha resumido Jorge Luis Borges recogiendo los principales en su *Libro de sueños*. Por el contrario, en los *Hechos de los apóstoles* las visiones de Pedro librado de la cárcel y de Pablo instado a que evangelice Macedonia superan los sueños[2]. Éstos vuelven en los textos cristianos más antiguos, desde los de la *Passio perpetuae et felicitatis*, premonitorios del martirio de las dos mujeres africanas, a la pesadilla literaria de Jerónimo, primera de una serie de tormentosos sueños medievales. Símbolo del presunto contraste entre «el amor a las letras y el deseo de Dios», la pesadilla es vivazmente contada por Jerónimo en primera persona. Transportado en medio de la Cuaresma desde su celda de eremita, en el desierto sirio de Calcidia, delante del tribunal divino, es acusado de ser ciceroniano y no cristiano (*Ciceronianus es non christianus*). A pesar de su defensa, el reo recibe una gran paliza, y de ésta, real o soñada, se levanta de todas mane-

---

[1] Cf. Génesis 28,12 y Juan 1,51. Sobre cristianismo y sueños, cf. Le Goff (1985) y sobre el sueño de Jacob, cf. Vian (1989).

[2] Los dos pasajes se encuentran en Hechos de los Apóstoles 12,6-11 y 16,9-10.

ras muy dolido[3]. Santo y doctor de la Iglesia, Jerónimo gozó de una enorme fortuna iconográfica y, no habiendo sido nunca obispo —como fueron en cambio casi todos los grandes Padres de la Iglesia— sino estrecho colaborador del papa Dámaso, fue anacrónicamente investido con el capelo cardenalicio por la tradición iconográfica occidental. Su pesadilla no fue muy representada. Una excepción es un refinado fresco del Domenichino en el pórtico del convento romano de Sant'Onofrio en el Gianicolo —donde murió Tasso y habría querido morir Chateaubriand— que representa el texto jeronimiano con gran fidelidad y eficacia a través de la actitud de varios ángeles (así son representados los presentes aludidos en la carta). Uno de ellos agarra por el brazo a Jerónimo y con el otro lo fustiga. Un segundo levanta el vuelo asustado. Un tercero implora gracia frente a Cristo. Sueño o visión, el relato de Jerónimo impresionó fuertemente la imaginación de innumerables lectores medievales, también ellos enfrentados con el pretendido contraste entre cultura clásica y cristianismo, y sirvió de modelo a otros sueños o visiones. En ellos se puede encontrar a san Pablo defendiendo a un arzobispo acusado de concederle demasiada importancia a la filosofía; a diablos e inquietantes personajes que apalean y flagelan; a misteriosas figuras que amonestan, como una mujer majestuosa y un anciano; o a engañosas ficciones diabólicas bajo el aspecto de antiguos poetas o de espléndidas vasijas llenas de serpientes.

Pero, ¿cómo había llegado Jerónimo a un sueño tan angustioso (que, si no es verdadero, al menos, resulta creíble)? Nació en Estridonia —pequeño centro entre la Dalma-

---

[3] Cf. *Epistula* 22,30. Sobre la construcción literaria del sueño, cf. Nazzaro (1997). Sobre su fortuna, cf. Munk Olsen (1994) y Vian (2001).

cia y Panonia, poco después destruido por los godos y no identificable con seguridad, quizás entre las actuales Croacia y Bosnia— hacia la mitad del s. IV (según fuentes antiguas en el 331, pero probablemente alrededor del 347). Se trasladó a Roma muy joven y completó su educación bajo la guía del excelente gramático Elio Donato, formándose sobre todo con Cicerón y Virgilio. La formación cultural romana fue decisiva para el joven proveniente de los confines de la latinidad y le permitió adquirir una extraordinaria familiaridad con los autores ya considerados clásicos. Apasionado y ávido lector, el joven Jerónimo reunió en los años romanos una considerable biblioteca personal, transcribiendo de su propia mano muchos libros por falta de suficientes recursos económicos. De familia cristiana, fue bautizado en Roma, donde, con algunos amigos conterráneos, había tomado la costumbre, según contará más tarde citando los *Salmos* y la *Eneida*, de visitar las tumbas de los héroes cristianos, los dos apóstoles y los mártires, bajando a las catacumbas[4]. La Roma cristiana de aquellos años estaba llena de tensiones y de profundos conflictos. A los obispos Liberio y Dámaso se oponían los antipapas Félix y Ursino, dando lugar incluso a violencias sanguinarias. Pero estaba también marcada por un crecimiento social e ideológico que se consolidaría gracias al largo pontificado (366-384) de Dámaso. Éste, hombre sin demasiados escrúpulos, pero enérgico y genial, destacó en la elaboración literaria y monumental de las memorias sagradas de la Iglesia de Roma, gracias a una producción sin precedentes de composiciones poéticas y epigráficas y a la reorganización de los edificios de culto y de los cementerios[5]. En

---

[4] Cf. *In Ezechielem* XII, a propósito de Ezequiel 40,5-13.

[5] Cf. Carletti (2000).

este ambiente volvió Jerónimo, después de una serie de estancias (367-382) con los amigos de siempre en Tréveris (ahora en Alemania, pero en el s. IV importante centro de la Galia y sede imperial), en Aquileya (no lejos, por tanto, de su patria chica) y en Oriente. Primero acudió a Capadocia y después al desierto de Calcidia, luego a Antioquía, donde fue ordenado presbítero por el obispo extremista Paulino (que había provocado un cisma apoyado por Atanasio y por Roma), y al final llegó a Constantinopla. Estos quince años de diversas experiencias fueron decisivos para Jerónimo. En Tréveris, donde habían confluido algunos protagonistas, latinos y orientales, de la controversia arriana, realizó encuentros y lecturas, transcribió obras de Hilario y se apasionó por la vida monástica oriental. Jerónimo probó este tipo de vida, llegada por entonces a Occidente y enseguida de moda, en Aquileya, y la puso en práctica en Oriente siguiendo a Evagrio, el traductor de la atanasiana *Vita Antonii* que fue luego sucesor de Paulino en Antioquía. En Siria, donde se escenifica la pesadilla, Jerónimo aprendió muy bien el griego y —gracias a «un ejercicio ascético inteligente», como ha escrito Jean Gribomont— se adiestró en el hebreo. La estancia en Oriente le permitió conocer a figuras como Apolinar de Laodicea, Epifanio de Salamina y Gregorio de Nacianzo. Escuchando a este último, se entusiasmó por Orígenes y comenzó a traducirlo al latín.

El regreso a Roma duró sólo un trienio (382-385), pero fue denso en acontecimientos. El éxito del intelectual que había sido eremita en los desiertos de Oriente fue inmediato. De la colaboración con Paulino pasó a la colaboración, mucho más importante, con el papa Dámaso y a la difusión del ascetismo, encendiendo duros enfrentamientos con el ambiente eclesiástico romano que le era enemigo y con el que Jerónimo polemizó sin tregua ni prudencia. Difundió, además, el estudio de la Biblia en los círculos de la aristocracia

femenina, conquistada por la hábil propaganda papal. En ella destacaban las viudas Marcela y Paula, cultas y riquísimas, y la hija de esta última, Julia Eustoquio, más tarde destinataria de la carta con la descripción de la pesadilla. A este segundo período romano se remonta una nueva profundización en el hebreo, el comienzo de la traducción latina de la Biblia y el apogeo de la carrera eclesiástica de Jerónimo, cada vez más cercano al casi octogenario Dámaso y candidato a su sucesión. Sin embargo, fue elegido otro (Siricio, entonces colaborador de Liberio y del propio Dámaso) y la reacción contra Jerónimo y su círculo obligó al grupo a abandonar Roma. Marcela, a pesar de todo, se quedó. De nuevo en Oriente con los viejos amigos, Jerónimo recaló primero en Chipre con Epifanio, después en Antioquía con Paulino y Evagrio, y a continuación en los santos lugares, donde desde hacía ya más de medio siglo se habían intensificado las peregrinaciones cristianas. El pequeño grupo de cultos y acaudalados ascetas latinos llegó hasta Egipto. En Alejandría, Jerónimo conoció a Dídimo, el último gran maestro del *didaskaleion*, y escuchó sus valiosas lecciones exegéticas y teológicas, arraigadas en la más auténtica línea alejandrina. Desde el 386 el grupo procedente de Roma se estableció en Belén, donde fundó una comunidad monástica masculina y otra femenina, estratégicamente situadas a poca distancia de las más importantes bibliotecas cristianas de la época, la de Jerusalén y la de Cesarea. De este ambiente Jerónimo no se movería durante treinta y cinco laboriosísimos años, a los que se remonta su gran producción filológica y literaria, pero que fueron tormentosos por feroces polémicas ideológicas y personales, y entristecidos por sucesos trágicos: en el 404, la muerte de Paula; después, la noticia inaudita de la caída de Roma invadida por los godos de Alarico el 24 de agosto del 410 y la de la consiguiente muerte de Marcela; en el 416, el saqueo de los monasterios de Belén por los fanáticos seguidores del monje

británico Pelagio (refugiado en Jerusalén y atacado por el viejo polemista) y al final la muerte de Eustoquio. Pocos meses después, el 30 de septiembre del 419, moría también Jerónimo. Tras haber desarrollado con tenacidad y pasión una mediación sin parangón entre Oriente y Occidente, el intelectual asceta estaba destinado con su obra (y con su pesadilla) a contribuir como pocos a la construcción de la mentalidad cristiana y de la propia cultura occidental.

2. Entre filología y polémicas

Jerónimo, después de Orígenes y Eusebio, es cronológicamente el tercer y último gran filólogo cristiano de la época antigua y medieval. Es también el tercer anillo de una continuidad cultural que, con las inevitables diferencias históricas y personales, atravesando casi medio milenio, vincula la vertiente más valiente y fecunda del judaísmo (la arraigada en el helenismo) con un cristianismo ya completamente maduro y consciente de su significado, para dirigir este último a un destino cultural que es vital en buena parte del mundo contemporáneo. Lector entusiasta e incansable de Orígenes y de Eusebio, Jerónimo traduce parte de sus obras y permite su difusión en la cristiandad occidental. Ésta padecía aún el retraso de casi dos siglos en el comienzo de su literatura y sólo a finales del s. IV y comienzos del s. V (precisamente en los decenios de la actividad de Jerónimo) tendría en Ambrosio, Jerónimo y Agustín sus mayores figuras. A esta decisiva mediación cultural (que permitiría una parcial recuperación cultural de la Iglesia latina) se añade la fundamental y lograda empresa de la traducción de gran parte de la Biblia, que se impondrá progresivamente sobre las precedentes y acabará por representar durante más de un milenio el texto bíblico de todo Occidente. Gracias a su predisposición natural y a su

formación prolongada en el tiempo —de los primeros años romanos al estudio del griego y del hebreo, hasta la frecuentación de las bibliotecas de Cesarea y Jerusalén— Jerónimo, filólogo y escritor de excepción, estaba perfectamente preparado para esta empresa, en gran parte llevada a cabo en el segundo largo período de su vida, el del retiro en Belén. La pesadilla de Calcidia ya estaba superada, aunque quizás no había representado nunca un verdadero problema para el literato asceta, como aparece en la carta escrita al rector Magno quince años más tarde, entre el 397 y el 398. Dictado cinco años después de haber compuesto el *De viris inlustribus* (la primera historia de la literatura cristiana), el breve escrito de Jerónimo se defiende de la recurrente acusación de citar los textos profanos y hace un recorrido por los autores cristianos desde el punto de vista de su relación con la cultura clásica. Nada más comenzar, da la vuelta a la teoría de los *furta Graecorum* —según la cual la literatura profana había tomado de las Escrituras cuanto tiene de bueno— con la constatación, no ejemplificada pero históricamente fundada e incensurable, de que la Biblia hebrea cita pasajes extraídos de obras paganas. Presenta después el caso del apóstol Pablo, que en sus cartas recurre a diversos poetas griegos. Como David que había decapitado a Goliat con su misma espada, Pablo utiliza la literatura profana para defender la causa de Cristo y la toma como esposa, después de haberla afeitado y depilado, como la mujer extranjera de la que habla una prescripción veterotestamentaria[6]. De hecho, se trata de la metáfora usada por Orígenes (y más tarde relanzada por Agustín) del oro y de la plata tomados por los hebreos a los egipcios.

La forma de argumentar de Jerónimo, a menudo original, está sostenida por la filología y expresada en una lengua muy

---

[6] El texto está en Deuteronomio 21,10-13, citado por Jerónimo en *Epistula* 70, 2.

cuidada. Las lecturas hechas en todas partes y con insaciable curiosidad, las traducciones a las que se dedicó con pasión (a veces incluso demasiada), el conocimiento y relaciones con los más diversos intelectuales cristianos, le aseguraron un bagaje cultural que, aunque restringido (carece, por ejemplo, totalmente del punto de vista filosófico), es sólido, a pesar de que algunas de sus inevitables lagunas (como las relativas a la literatura griega clásica) se suplen mediante un alarde de erudición de segunda mano. Los principales límites de Jerónimo tienen sin embargo su causa en su intrincada y complicada personalidad, considerada difícil incluso por los estudiosos más proclives a él. Según la biografía del historiador y canónigo anglicano John Kelly (1909-1997), su personalidad compleja y ambivalente es un «fascinante rompecabezas» entre sinceridad y pasión, emotividad y sensualidad, amistad incondicional a sus amigos (mientras seguían siéndolo) y rencor áspero hacia el que le parecía enemigo y rival, fe apasionada e irascibilidad sin control, dedicación sincera a la vida ascética y una vanidad muy mundana. Así se explican los innumerables cambios y controversias de su vida atormentada: el repentino final del experimento monástico en Aquileya; las fuertes polémicas en el segundo período romano, que quizás le costaron la sucesión a Dámaso; el enfrentamiento a causa de Orígenes que destruyó su amistad con Rufino y reavivó un nefasto incendio durante más de un siglo con resultados desastrosos para la transmisión de las obras del gran alejandrino; las ardientes defensas de la vida ascética y de la virginidad, a menudo llevadas al exceso —contra el romano Elvidio, que afirmaba una normal vida matrimonial de María después del nacimiento de Jesús, y contra el monje Joviniano, que afirmaba la no superioridad del ascetismo y de la continencia sobre la vida del resto de los cristianos— y, por último, la polémica contra los pelagianos sobre la cuestión crucial de la relación entre libertad del hombre (enfatizada

por Pelagio y sus seguidores) y gracia de Dios, subrayada por Jerónimo y sobre todo por Agustín. Escritas entretejiendo hábilmente citas de la literatura cristiana y pagana, las obras polémicas de Jerónimo han contribuido en gran medida a la construcción de la mentalidad cristiana, revelando a los especialistas, más allá de la exageración de las tesis de sus adversarios, cómo el gran filólogo (poco dado a la especulación teológica) consigue siempre llevar todos los puntos en cuestión al debate exegético, es decir, al terreno donde se movía más a sus anchas.

La controversia sobre Orígenes fue devastadora desde el punto de vista humano para Jerónimo y sus antiguos amigos (en particular Rufino). Pero, sobre todo, fue nociva en el aspecto cultural para la sucesiva condena y consiguiente ruina de gran parte de las obras de Orígenes. Poco después de la muerte de Orígenes, algunas opiniones del maestro alejandrino, que ya había dirigido al papa Fabiano una carta de aclaración[7], habían sido atacadas duramente. Entre ellas, la preexistencia de las almas, la resurrección de un cuerpo distinto del terreno y la *apokatastasis*, es decir, el «restablecimiento» de las almas en su condición de felicidad originaria y la consiguiente afirmación de la salvación final incluso de los malvados y del diablo. Las acusaciones contra las tesis origenianas, en parte no comprendidas y extraídas de sus contextos, no tenían en cuenta el carácter problemático con el que las planteaba el intelectual alejandrino, acostumbrado a aclarar cualquier implicación de las cuestiones que afrontaba. A estas imputaciones se añadieron otras numerosas críticas: la tendencia sistemáticamente alegorizante de su exégesis bíblica, las concesiones excesi-

[7] De la carta de Orígenes, perdida, habla Jerónimo en *Epistula* 84,10.

vas a la filosofía pagana y, durante la controversia arriana, su concepción de la Trinidad, considerada demasiado divisiva. Entre finales del s. III y comienzos del s. IV, a los antiorigenistas —sobre todo los obispos Pedro de Alejandría, el asiático Metodio de Olimpo y Eustacio de Antioquía— se opusieron los defensores de Orígenes: Gregorio, destinatario de una de las dos únicas cartas origenianas que han sobrevivido, y Pánfilo, el patrón de Eusebio, ambos autores de escritos en defensa del gran maestro. Además, el mismo Eusebio dedicó a Orígenes el sexto libro completo de su *Historia eclesiástica*, enseguida muy leída.

Durante el s. IV, la herencia origeniana se difundió por Capadocia, simultáneamente a su cristianización y gracias sobre todo a Gregorio Taumaturgo. Fue recogida y reelaborada por los grandes exponentes de esta área: Gregorio de Nacianzo y los hermanos Basilio de Cesarea y Gregorio de Nisa, los dos primeros autores de la *Filocalia*. Un monje proveniente de estos ambientes, Evagrio Póntico, que pasó a Egipto, condensó en los *Kephalaia gnostika* —«resúmenes del conocimiento», breves pensamientos que sobrevivieron casi exclusivamente en traducciones orientales— la que consideraba doctrina de Orígenes, que se difundió así en los ambientes monásticos. Pero los ataques más violentos al alejandrino vinieron del palestino Epifanio, monje en Egipto y obispo de Salamina en Chipre, un extremista que se sentía investido con la misión de descubrir y desvelar toda herejía. Profundamente hostil a la cultura profana y, según su amigo Jerónimo, «pentáglota» —es decir, capaz de hablar griego, siríaco, copto, hebreo y latín— dejó obras eruditas, valiosas por las noticias que contenían y los textos citados, a menudo después perdidos. Entre sus obras destacan el *Panarion* («cajita de las medicinas») y la enciclopedia bíblica *De mensuris et ponderibus* («sobre las medidas y los pesos»). La campaña antiorigenista desencadenada hacia el 393 por Epifanio

involucró al obispo Juan de Jerusalén, defensor de Orígenes y apoyado por Rufino (el amigo de Jerónimo y, como él, traductor de las obras origenianas), y poco después al poderoso obispo alejandrino Teófilo. Como Jerónimo, siendo ambos origenianos en primer término, se pasaron al frente opuesto por motivos políticos y personales. Prolongada durante casi un decenio, la disputa se volvería a encender en los ambientes monásticos palestinos más de un siglo después, y en la primera mitad del s. VI llevó a una serie de condenas que se revelarían fatales para la supervivencia del original griego de gran parte de las obras origenianas. Pero la herencia origeniana, gracias a Eusebio de Cesarea y a los Padres de Capadocia, sobreviviría en Oriente. Y en Occidente, Orígenes sería leído hasta el s. XIII gracias justamente a las traducciones latinas de Jerónimo y de Rufino, los dos amigos convertidos en enemigos y competidores.

3. CARTAS, INSTRUMENTOS DE TRABAJO, TRADUCCIONES

Ninguna otra obra representa tanto la personalidad contradictoria y fascinante de Jerónimo como su epistolario, con razón comparado al de Cicerón. No tan extensa como éste, pero sí cuidada e igualmente imponente —consta de ciento cincuenta y cuatro escritos, incluyendo unos treinta que son de sus remitentes o de otros autores— la colección de cartas de Jerónimo es un espejo fiel del hombre, de sus pasiones y de su conciencia intelectual. En definitiva, un documento sin parangón en la antigüedad cristiana y básicamente sincero, más allá del intento de construir la propia imagen y de justificar sus propias elecciones de forma decididamente parcial, evidenciada por el incontrolable y difícil carácter del singular asceta. En el centro de una vivaz red de relaciones y personalmente controlado por el mismo autor que conservaba

copia de sus cartas para difundirlas también entre otros destinatarios[8], el epistolario de Jerónimo reúne notas rápidas, auténticas cartas —a menudo apasionadas y siempre fundamentales para reconstruir la biografía del autor y un contexto social y cultural muy amplio a lo largo de cuarenta años— y pequeños ensayos sobre diversos temas: la vida monástica y la ascética; la virginidad y los otros estados de la vida cristiana; temas teológicos y polémicas; escritos de otros autores; y, sobre todo, problemas exegéticos y filológicos relativos al texto bíblico, entre los que destacan los planteados por la traducción[9]. Una carta a Paulino de Nola, que le había comunicado la intención de afrontar el estudio de la Biblia, resume el contenido y significado de cada uno de los libros de la Escritura, con breves y eficaces alusiones a las principales cuestiones y dificultades[10]. Solicitado y acosado por decenas de corresponsales y de sus mensajeros —que a menudo esperaban respuestas inmediatas, textos bíblicos, otros escritos o traducciones— Jerónimo frecuentemente dicta deprisa sus cartas y dispone su inmediata difusión. Pero, más a menudo, controla con atención forma, contenido y publicación (a veces incluso repetida) de textos que, en muchos casos, sólo formalmente son epistolares. Nacía así un *corpus* literario estilísticamente muy elevado y, durante más de un milenio, preferido por generaciones de lectores a otras obras del mismo autor, que, con todo, eran muy leídas. Esta particular génesis de las cartas y su gran fortuna han dado origen a una tradición manuscrita compleja y sobreabundante, porque

---

[8] Cf. *Epistula* 32, 1.

[9] A éstos están dedicadas en particular la *Epistula* 57 a Panmaquio sobre la teoría de la traducción, que no puede ser nunca sólo literal, y la *Epistula* 106 a los godos Sunnia y Fretela sobre problemas relacionados con el Salterio.

[10] Cf. *Epistula* 53.

son centenares los códices que testimonian el texto, aunque ninguno de ellos recoge por completo todo el epistolario[11]. Expresión de un filólogo de excepción, la recopilación epistolar permite a sus lectores entrar en el escritorio de Jerónimo, casi como el león que la tradición iconográfica representa en pacífica compañía del santo inmerso en el estudio de sus libros[12]: más allá de las discusiones textuales, las cartas (como otros escritos de Jerónimo) contienen una gran cantidad de datos valiosos que han permitido una reconstrucción, ya clásica, de los procedimientos de escritura, confección y publicación del libro en la antigüedad tardía[13].

Estudioso de primer orden, Jerónimo se dio cuenta perfectamente de la necesidad de afrontar el estudio y la traducción de instrumentos de trabajo indispensables para la investigación erudita, mostrando «un sentido agudo de las prioridades», como bien ha subrayado Gribomont. El autor de referencia en este campo era Eusebio, y entre las muchas obras del obispo de Cesarea, en el 380, durante su estancia en Constantinopla, el joven Jerónimo se topó con el *Chronicon*. Compuesta hacia el 303 y antes de la *Historia eclesiástica*, la obra eusebiana presentaba primeramente un resumen de la historia del mundo: de caldeos, asirios, hebreos, egipcios, griegos y romanos. La segunda parte consistía en una sincronía que presentaba en columnas paralelas las fechas

---

[11] Análogo es el caso de una obra muy diferente que se remonta al s. V, el *Opus imperfectum in Matthaeum*, que constituye el más extenso e importante comentario en latín al primer evangelio canónico. Falsamente atribuido a Juan Crisóstomo y llamado «incompleto» porque tiene lagunas y carece de la parte final, se ha transmitido en más de doscientos manuscritos. También en este caso, ninguno de los códices atestigua todas las partes supervivientes de la obra.

[12] Cf. Vian (1985) 25-6.

[13] Cf. Arns (1953). El autor, un franciscano brasileño, se ha convertido después en cardenal arzobispo de Sao Paulo y defensor de la teología de la liberación.

fundamentales de la historia bíblica y de la universal, desde el nacimiento de Abrahán (situado en el 2016 antes de la era cristiana) hasta el 303. Jerónimo leyó la obra de Eusebio en una revisión que la prolongaba hasta el 325 y tradujo al latín la sincronía, enriqueciéndola en lo referente a la historia romana y actualizándola a su vez hasta el 378. De difícil transcripción, el *Chronicon* se ha perdido en el original griego y ha pervivido parcialmente en una traducción de Jerónimo (muy difundida durante toda la Edad Media) e íntegramente en una versión armenia del s. VI. Un decenio más tarde le tocó el turno al *Onomasticon*, el diccionario de los topónimos bíblicos que Eusebio había realizado como cuarta parte de una obra sobre la geografía bíblica que comprendía también una explicación de los nombres de los pueblos que aparecen en la Escritura, una topografía de Judea y una descripción de Jerusalén y del templo (partes, estas tres, que no han sobrevivido). Tampoco en este caso Jerónimo se limitó a traducir el texto griego, y añadió y modificó aquí y allá los datos eusebianos, utilizando las listas onomásticas de tradición alejandrina recogidas de las obras de Filón y de Orígenes. Llegó a publicar, además del *Onomasticon* —titulado también *Liber de situ et nominibus locorum Hebraicorum* («Libro sobre la localización y los nombres de los lugares hebreos»)— un *Liber interpretationis nominum Hebraicorum*, dedicado específicamente a las etimologías. El esfuerzo que constituyeron las traducciones y actualizaciones de estos instrumentos de trabajo se revelaría de importancia capital para toda la cultura medieval y es valioso para la conservación de gran cantidad de datos que de otra forma serían desconocidos.

A estos meritorios esfuerzos eruditos, durante la estancia en Constantinopla y bajo la influencia de Gregorio de Nacianzo, Jerónimo añadió una serie de traducciones de argumento bíblico. Tradujo colecciones de homilías de

Orígenes sobre *Jeremías* y sobre *Ezequiel*; otras sobre el *Cantar de los cantares*, dedicadas al papa Dámaso; otras sobre *Isaías* y *Lucas*, estas últimas con una maliciosa polémica contra Ambrosio, el culto y refinado obispo de Milán que, según Jerónimo, en el comentario al mismo evangelio había plagiado al alejandrino. El objetivo polémico contra Ambrosio motivó en el mismo período la traducción de Jerónimo del tratado de Dídimo sobre el Espíritu Santo, valiosa porque el original griego se ha perdido. A propósito de las traducciones de Orígenes, estallaría con violencia el enfrentamiento con su viejo amigo Rufino, casi coetáneo y proveniente de una región no lejana de la suya. Nacido en Concordia, cerca de Aquileya, hacia el 345, había estudiado en Roma por los mismos años que Jerónimo. Con él había intentado el experimento ascético de Aquileya y, cuando fracasó, se fue como él a Oriente. Aquí, los caminos de los dos amigos habían comenzado a alejarse: Rufino había pasado largos períodos en Egipto, estableciéndose luego en Jerusalén, y había manifestado su desacuerdo con la elección de Jerónimo de traducir los libros veterotestamentarios directamente del hebreo. Habiéndose formado en la escuela de Dídimo, rehusó hacerse involucrar en la campaña antiorigenista lanzada por Epifanio. De esta forma, se encontró en el frente opuesto al de Jerónimo, el cual, desde aquel momento, excepción hecha de un breve paréntesis, desencadenó contra él una virulencia sin control. El episodio fue interpretado hasta los primeros decenios del s. XX con un prejuicio favorable al santo doctor de la Iglesia y, después, en sentido contrario: políticamente correcto y crítico hacia los excesos de Jerónimo. En él se mezclaron motivos ideológicos y culturales con opciones de política eclesiástica sin escrúpulos por parte del poderoso obispo de Alejandría, Teófilo, hacia el que Jerónimo se inclinó sin reservas. Intervinieron resentimientos personales y maniobras deshonestas como la del senador Panmaquio, jefe del

partido de Jerónimo en Roma, que llegó a interceptar una carta tranquilizadora dirigida por Jerónimo a Rufino. De vuelta en Italia, el antiguo amigo de Jerónimo dedicó los últimos quince años de su vida —murió en el 410 en Sicilia, donde se había refugiado ante el empuje de los godos de Alarico— a las traducciones, de importancia fundamental para la historia de la cultura, y a obras en defensa de su posición filorigeniana.

Buen traductor, pero sin sensibilidad filológica ni sentido crítico, quemado por las vicisitudes de la controversia sobre el origenismo, Rufino se centró en un intento, por así decirlo, de divulgación constructiva. Quería presentar a los lectores latinos las obras de Orígenes suavizadas y expurgadas de todo punto doctrinal sospechoso, según un texto considerado por él seguro. El esmerado traductor estaba convencido de que los pasajes considerados heréticos no eran originales, sino fruto de interesadas interpolaciones, y a esto dedicó su *De adulteratione librorum Origenis*. Emblemática y explosiva en el enfrentamiento con Jerónimo, al reprocharle sus predilecciones origenianas y subrayar así el contradictorio cambio de frente, es su traducción del *De principiis*, a la que Jerónimo contrapuso una versión suya mucho más fiel. Perdida en el original griego (excepto pocos fragmentos conservados en la *Filocalia* y en los edictos de condena del s. VI), la gran obra origeniana se ha conservado, sin embargo, en la traducción normalizada de Rufino que, desgraciadamente, reemplazó a aquélla sin censuras hecha por Jerónimo. Las versiones rufinianas de Orígenes son, en cualquier caso, valiosas por la pérdida casi total de los originales. Conciernen a las homilías acerca de buena parte de los libros históricos veterotestamentarios, de *Génesis* a *Jueces*, excluido el *Deuteronomio*, y también a los comentarios a *Romanos* y al *Cantar de los cantares*. Las homilías de Orígenes sobre este libro habían sido ya traducidas casi treinta años antes por

Jerónimo. Las otras traducciones de Rufino abarcaron una parte de la *Apologia Origenis* de Pánfilo, textos de interés monástico y ascético (entre ellos las sentencias que Rufino creía que eran del papa Sixto II y que Jerónimo atribuyó en cambio al filósofo pitagórico Sexto), homilías de Basilio y Gregorio de Nacianzo, la *Historia eclesiástica* de Eusebio, adaptada y actualizada hasta el 395, y una afortunada novela hagiográfica, las *Recognitiones*, es decir, «los reconocimientos», probado recurso narrativo y tema fascinante. Atribuida a Clemente de Roma, que la protagoniza junto a san Pedro, se remonta en realidad al s. III. El texto pseudoclementino traducido por Rufino tuvo, como su adaptación de la historia eusebiana, un éxito inmenso durante toda la Edad Media.

4. La propaganda monástica y la literatura de los cristianos

Cuando tenía poco más de veinte años, en la lejana Tréveris, donde se había trasladado quizás para intentar una carrera en la administración imperial, Jerónimo tuvo ocasión de conocer una nueva forma de vida cristiana, cuyos ecos llegados de Oriente habían seducido y apasionado a no pocos fieles. Estaba cobrando fuerzas también en Occidente el monaquismo, gracias quizás a la propaganda del obispo de Alejandría, Atanasio, exiliado en Tréveris (335-337) y autor en el 357 de la *Vita Antonii*, biografía ejemplar de uno de los primeros y más grandes monjes (bien conocido por él) y extraordinario instrumento de propaganda de la vida monástica. La lectura en Tréveris de este texto —en seguida traducido al latín y convertido en modelo de un género literario popularísimo— está en el centro del emocionante relato de la conversión de dos funcionarios imperiales que Agustín pone en boca de Ponticiano como premisa de su misma conver-

sión: «Mientras leía y se agitaba la ola de su corazón, de repente tuvo un estremecimiento, hizo su elección y eligió lo mejor»[14]. Desde la estancia en Tréveris, también la vida de Jerónimo se encaminó hacia el ascetismo, primero en Aquileya, luego en la primera estancia oriental y después, tras los años romanos, en Belén. El asceta literato no podía por menos que aventurarse por el género tan brillantemente inaugurado por Atanasio. La *Vita Antonii*, traducida tempranamente en un latín muy literal por un anónimo, había sido retraducida poco después por un amigo y protector de Jerónimo, Evagrio, noble de Antioquía que vino a Occidente junto a Eusebio de Vercelli cuando éste regresó de su exilio oriental y que al final llegó a ser sucesor del obispo Paulino en la sede de Antioquía. El joven Jerónimo compuso en el desierto de Calcidia (o en Antioquía) la *Vita Pauli*, el asceta que había sido el primero en llevar una vida eremítica y, por tanto, predecesor de Antonio. Escenificado en la región desértica de Tebas —y lleno de maravillas y de fabulosas criaturas como «un cuento de hadas», ha escrito Kelly— el breve texto es una lograda propaganda del ideal monástico que conoció en todo el mundo cristiano antiguo una enorme difusión, atestiguada por seis traducciones griegas, una copta, una siríaca y una etiópica. Al comienzo de la experiencia ascética en Belén junto a Paula, Jerónimo dictó la vida de Malco, para demostrar la posibilidad de conservar la castidad incluso viviendo junto a una mujer, a través de los aventurados y novelescos avatares del protagonista, que Jerónimo afirma haber conocido para una mayor confirmación de la verosimilitud de la historia. Después escribió la vida del taumaturgo Hilarión de Gaza, que, tras haber conocido a Anto-

[14] *Confessiones* VIII,6.

nio, había sido el iniciador de la vida monástica en Palestina y había estado en contacto con Epifanio en Chipre.

Presentados como biografías, los dos últimos escritos de propaganda monástica y ascética fueron seguidos en el 393 por otra obra, destinada también a un extraordinario éxito, pero de carácter completamente diferente. Titulada *De viris inlustribus*, como la obra clásica en la que Suetonio casi tres siglos antes había trazado una historia de la literatura latina, la jeronimiana es su exacto correspondiente cristiano, y aquí reside su importancia. Nace con el escrito de Jerónimo la historia de la literatura cristiana, que después de él se continuará a través de mil variaciones, al igual que su fuente principal, la *Historia eclesiástica* de Eusebio. En el prefacio, después de haber citado a nueve autores griegos y latinos (entre ellos Tranquilo, es decir, Suetonio) que le habían precedido haciendo la historia literaria griega y latina, Jerónimo declara con toda razón no tener precedentes en ámbito cristiano, añadiendo haber encontrado gran ayuda en la historia eusebiana y poniendo de por medio el modelo ciceroniano del *Brutus*, con su catálogo de oradores. La *Historia eclesiástica*, compuesta programáticamente mirando a los autores y a sus obras, es utilizada hasta donde es posible, o sea, hasta los autores de los tres primeros siglos, que representan las dos terceras partes del total. La comparación con Eusebio —en general simplemente traducido, pero a veces retomado sin espíritu crítico o incluso tergiversado— permite poner en evidencia la novedad de la obra de Jerónimo. Ésta es declarada al final del prefacio con una abierta invectiva contra la clásica tríada de polemistas anticristianos, Celso, Porfirio y Juliano, tildados de «perros rabiosos», que imputaban al cristianismo su pretendida pobreza cultural. Como la *Historia eclesiástica* había representado la conciencia histórica de la Iglesia cristiana en un momento decisivo de su evolución, el *De viris inlustribus*, a pesar de todas sus limitaciones, pre-

sentaba «los hombres ilustres» seguidores de Cristo, con una conciencia nueva y orgullosa, incluso agresiva, y los parangonaba con los pertenecientes a la cultura profana, en realidad tan admirada por su autor. A través de su obra, en este sentido totalmente nueva, Jerónimo intentaba mostrar que los autores cristianos tenían a sus espaldas una historia literaria no inferior a la de los escritores paganos, y que estaban en grado (como el mismo hacía) de enfrentarse de igual a igual con un mundo cultural extraño a la Iglesia cristiana, pero del que ésta no podía (y no quería) prescindir.

La efectiva realización de este intento cultural radicalmente original y valiente no está a la altura de la inmensidad del proyecto, aunque suministra una información valiosa y, a menudo, insustituible. Constituida por ciento treinta y cinco noticias, generalmente bastante breves y escuetas, la obra presenta a los autores cristianos desde Pedro hasta el mismo Jerónimo con rasgos sintéticos y las indicaciones de las obras, en cierto modo como las voces de un moderno diccionario enciclopédico. Con abierta sensibilidad histórica, las biografías están colocadas, sin embargo, en orden cronológico, y a la cronología —como en las fuentes eusebianas (la *Historia eclesiástica* y el *Chronicon*)— se le dispensa una atención constante. Respecto a las noticias extraídas de Eusebio, la información no presenta novedades. Es original, aunque irregular, la información sobre autores latinos o sobre los más recientes, no incluidos en las obras eusebianas. Sobre éstos, Jerónimo dispone de conocimientos directos por haber leído sus obras, y completa sus lagunas recurriendo a fuentes de segunda mano. A pesar de estar guiado por una buena sensibilidad filológica y literaria, en la realización de esta primera historia de la literatura cristiana Jerónimo no consigue controlar su parcialidad, sus preferencias y antipatías, como la irrefrenable por Ambrosio. El asceta de Belén —que había subrayado despiadadamente la dependencia de

Ambrosio respecto a las fuentes alejandrinas— no puede dejar de nombrarlo. Pero anota con sutil perfidia que no alude a su producción para no ser acusado de adulación al poderoso obispo o, al contrario, por decir la verdad. Más allá de estas limitaciones, la obra de Jerónimo es de gran importancia. Incluye a los autores de la Escrituras, ya casi uniformemente incluidas en el canon, demostrando una concepción unitaria de la tradición cultural cristiana, y testimonia la difusión de la veneración por las figuras de los apóstoles y de los protagonistas de los orígenes del cristianismo, reflejada en el *De viris inlustribus* en la atención prestada a los lugares de su sepultura. Esta concepción unitaria, basada en el interés por las Escrituras[15], es la característica que más impresiona al lector moderno. Esto induce a Jerónimo a incluir en su catálogo incluso a los autores cristianos heréticos, con una actitud que le recrimina Agustín, entre felicitaciones y mil cautelas, en una carta escrita en el 397 o 398, e incluida en el epistolario de Jerónimo[16]. Incluye, además, tres biografías de otros tantos autores pertenecientes al judaísmo helenístico, explicitando una tendencia ya presente en Eusebio: Filón y Flavio Josefo (constantemente tenidos en cuenta por el obispo de Cesarea en su historia) y el rival de éste último, el historiador Justo de Tiberíades. Al igual que en Eusebio, también aquí Filón es presentado como amigo de Pedro y admirador de los primeros cristianos alejandrinos, y Flavio Josefo como testigo histórico de Cristo. Ente ellos, además, está incluido Séneca porque, anota con una cierta prudencia Jerónimo, muchos leen el epistolario entre Pablo y el filósofo

---

[15] Gribomont ha sostenido agudamente que la intención de Jerónimo era fundar una auténtica historia de la interpretación bíblica.

[16] Cf. *Epistula* 67,2 y 9. La carta está incluida como *Epistula* 40 también en el epistolario de Agustín.

pagano. Ya Tertuliano creía que el maestro de Nerón había sido convertido por el apóstol, y sobre la base de esta tradición, que anexionaba a la Iglesia a uno de los grandes pensadores paganos, muy probablemente en el s. IV se compuso la recopilación de cartas citada por Jerónimo, recopilación no auténtica, a pesar de algunas opiniones opuestas excéntricas, también de algunos modernos.

5. El hombre trilingüe y la Vulgata

Más allá de su vida emblemática y de sus obras (desde las originales hasta las adaptaciones y traducciones), la fama y la importancia de Jerónimo están vinculadas especialmente a su traducción de la Biblia, llamada desde el s. XVI Vulgata, por estar amplísimamente «difundida», mientras que el mismo adjetivo se aplicaba en tiempos de Jerónimo a la versión de los Setenta. Texto fundamental que recorre durante quince siglos toda la historia de la cultura occidental, en el 1546, en la cuarta sesión del concilio de Trento, la Vulgata fue declarada «auténtica» por la Iglesia católica. Es decir, reconocida por la autoridad eclesiástica como válida en virtud de su uso secular y considerada fehaciente y autorizada desde el punto de vista doctrinal, pero no inspirada, como algún teólogo ha sostenido. Hasta mediados del s. XX, fue la Biblia de la liturgia y de la tradición católica, y sirvió hasta entonces como base para la mayoría de las traducciones a las lenguas modernas. Aparte de esta decisiva importancia, la Vulgata tiene una calidad estilística tal que el poeta católico Paul Claudel (1868-1955) ha podido afirmar con una sugestiva imagen que, si no en sentido teológico, la traducción de Jerónimo estuvo inspirada en sentido literario. Su origen es complejo y fascinante, al menos tanto como su historia siguiente, y atañe a cuestiones fundamentales. Precedida por otras traduccio-

nes latinas anónimas difundidas a partir del final del s. II, la que se convertirá en Vulgata no es una traducción unitaria y homogénea, ni se impuso enseguida ni de modo uniforme en el Occidente latino. Se unió y se entrelazó a las traducciones preexistentes, sustituyéndolas sólo con el paso del tiempo y dando lugar en época moderna, junto a los originales bíblicos y a las otras versiones, a una multiplicación asombrosa de estudios y ediciones, fundamentales para el desarrollo de la misma filología. En su noticia autobiográfica en el *De viris inlustribus*, Jerónimo presenta su trabajo en sólo nueve palabras: *Novum testamentum Graecae fidei reddidi, Vetus iuxta Hebraicum transtuli* («he restituido el Nuevo Testamento a la fiabilidad del griego y traducido el Viejo según el hebreo»). La sucinta afirmación es muy eficaz y contribuiría a consagrar la fama de Jerónimo como *vir trilinguis* —«hombre trilingüe», esto es, capaz de dominar las tres lenguas bíblicas tradicionales: hebreo, griego, latín— pero es exagerada. En la traducción de los libros veterotestamentarios el más grande biblista latino de la antigüedad trabajaría al menos durante otra docena de años después de la composición del *De viris inlustribus*, y sin embargo la nueva versión no llegaría nunca a abarcar toda la Biblia hebrea.

Al contrario de lo que sucedió con la versión de los Setenta, no existe ninguna leyenda sobre el origen de las traducciones latinas de la Biblia. Iniciadas probablemente en el África romana en la segunda mitad del s. II, estaban ya muy difundidas a mediados del s. III, cuando el obispo de Cartago, Cipriano, publicó sus *Testimonia ad Quirinum*, recopilación de «testimonios» (o sea, citas) de las Escrituras para ilustrar la historia sagrada y nutrir la vida cristiana. Llevadas a cabo de forma no unitaria, estas primeras versiones latinas se realizaron sobre el texto de la versión de los Setenta y —por lo que se puede deducir de los restos que han sobrevivido— parecen atribuibles a un texto africano del que más tarde

evolucionó un texto europeo, difundido en Italia, Galia y España. A pesar de que no es fácil reconstruir todo el cuadro de estas traducciones, hacia finales del s. IV la situación era caótica, como escribía Agustín subrayando el gran número de versiones latinas de la Biblia: «Al principio de nuestra religión, en cuanto a alguien, que consideraba tener suficiente conocimiento de ambas lenguas, le caía en las manos un ejemplar escrito en griego no dudaba en traducirlo»[17]. El obispo africano indicaba enseguida el recurso a los más autorizados códices griegos para resolver las divergencias. El filólogo Jerónimo acentuaba en cambio las diferencias entre las traducciones latinas, hablando de formas textuales «tan numerosas casi como los códices» (*tot sunt paene quot codices*). La expresión está incluida en el prefacio al texto de los evangelios dirigido al papa Dámaso en el 384 y revisado por su joven colaborador. A la revisión de los evangelios —limitada a lo estrictamente indispensable para no irritar a los fieles acostumbrados a las antiguas traducciones y muy sensibles siempre en temas litúrgicos— le siguió en Roma no la del resto de los libros neotestamentarios (que fueron revisados por Rufino el Sirio, un discípulo de Jerónimo homónimo de Rufino de Aquileya), sino una primera versión del Salterio, más tarde perdida. Una vez trasladado definitivamente a Palestina, en la biblioteca de Cesarea el asceta descubrió los *Hexapla*, sobre los cuales trabajó durante años, revisando y traduciendo partes de los libros sapienciales y otra vez el Salterio. Esta versión fue luego utilizada en la liturgia irlandesa y hacia el final del s. VIII también en Galia, de donde tomó el nombre de «Salterio galicano», difundiéndose en casi toda la liturgia de lengua latina durante más de un

[17] *De doctrina christiana* II,16.

milenio. Ya Jerónimo dominaba el hebreo, había emprendido la traducción de los eruditos subsidios bíblicos de Eusebio y compuesto una serie de *Quaestiones Hebraicae in Genesim*, cuyas minuciosas discusiones están basadas en los *Hexapla* y en la exégesis judía y cristiana, sobre todo de Orígenes y Eusebio. Todo estaba listo para afrontar el texto original de la Biblia hebrea.

El acercamiento de Jerónimo a la *Hebraica veritas* duró unos quince años, entre el 391 y el 405 aproximadamente, y abarcó todos los libros reconocidos sin duda como canónicos en ámbito judío (excluidos por lo tanto algunos sapienciales y pocos más), que con una clamorosa innovación fueron traducidos del original hebreo, a diferencia de las anteriores versiones latinas que traducían el griego de la versión de los Setenta. Para ello, Jerónimo se sirvió de sus conocimientos directos del hebreo (mucho menos escasos de lo que se suponía hasta hace algún tiempo)[18] y de las versiones griegas de Aquila y de Símaco, extraídas de los *Hexapla* y que habían reflejado el original de manera mucho más fiel que la versión de los Setenta. Al contrario de Orígenes, que había querido reforzar con la empresa hexaplar la credibilidad y fiabilidad de la versión de los Setenta frente a las críticas judías, Jerónimo pretende el mismo fin apologético y polémico hacia los judíos, pero prescindiendo de la versión de los Setenta y dirigiéndose directamente al original. Consecuentemente, el traductor de Belén —complaciendo su natural inclinación crítica e histórica, pero seguramente con la intención de promocionar su trabajo— no insiste en la pretendida inspiración de la venerable versión griega y no cree en la leyenda de su origen casi milagroso, ridiculizando los aspectos menos creí-

---

[18] Cf. Leanza (1997).

bles del cuento y considerando que la versión de los Setenta se restringía al sólo Pentateuco. La iniciativa de Jerónimo, verdaderamente nueva, suscitó reservas y oposiciones, como las de Rufino y, poco más tarde, de Agustín. Ambos estaban preocupados por perder lo que parecía ya un patrimonio de la tradición cristiana —favoreciendo además las tendencias judaizantes— y porque temían un alejamiento entre las dos partes principales del mundo cristiano, la latina y la griega. Pero la traducción del asceta de Belén, a la que él añadió una serie de comentarios riquísimos (especialmente sobre algunas cartas de Pablo y sobre los libros proféticos), estaba destinada a imponerse, aunque fuera lentamente, a excepción de la tercera versión de los *Salmos*. Ésta seguía el texto hebreo y, por ser demasiado diferente del texto más tradicional del Salterio galicano, no podía aclimatarse a la liturgia. Las antiguas traducciones y la nueva vivieron juntas, influenciándose recíprocamente, durante más de medio milenio, hasta que alrededor del s. XII prevaleció definitivamente la de Jerónimo, que está atestiguada por más de ocho mil manuscritos.

Hier., Vulg. + 8,000 mss.

VII

LOS ÚLTIMOS RESPLANDORES DE TODO UN MUNDO

1. MONJES Y LIBROS

El monaquismo constituye uno de los fenómenos más importantes y duraderos que caracterizan la historia del cristianismo desde principios del s. IV. Más allá de los posibles y debatidos antecedentes o paralelos[1], el monaquismo cristiano se manifiesta como un movimiento de reacción frente a la incipiente mundanización del cristianismo tras la última gran persecución, la de Diocleciano. En versiones muy distintas entre ellas, la opción monástica —que muchas veces se convirtió en una forma de contestación hacia el resto de la Iglesia y que, más a menudo, fue soporte fundamental de la misma— se configuró como un intento programático de *sequela Christi*, es decir, de seguir a Cristo y las enseñanzas evangélicas de forma más fiel, llevando una vida solitaria, como los anacoretas, o adhiriéndose a una comunidad (*koinonia*), como los cenobitas. El nacimiento del monaquismo cristiano en estas dos formas principales, promovidas respectivamente por Antonio y Pacomio, se sitúa en Egipto en las primeras décadas del s. IV. Le siguió un desarrollo rapidísimo, debido a una propaganda literaria exitosa e inmediata que se extendió más allá de los límites de los territorios de

---

[1] En ámbito judío se pueden considerar tales los esenios de los que habla Flavio Josefo, el grupo de Qumrán y la comunidad de ascetas intelectuales descritos por Filón en el *De vita contemplativa*, mientras que otros fenómenos análogos afectan a la religión india más antigua y al budismo.

origen. Gracias a Eustacio de Sebaste, promotor de un ascetismo riguroso y a menudo crítico de la organización eclesiástica, el monaquismo hizo su aparición en Asia menor hacia mediados del siglo. A este movimiento religioso se adhirió también Basilio, llamado «el Grande», más tarde obispo de Cesarea en Capadocia y figura decisiva en la evolución del cristianismo y del fenómeno monástico. Nacido hacia el año 330 en el seno de una riquísima y aristocrática familia cristiana, recibió una excelente formación cultural en Cesarea, Constantinopla y Atenas. Todo ello le destinaba a una brillante carrera, pero el bautismo, recibido en el año 358, marcó un cambio definitivo en su vida, caracterizada por una opción monástica compartida por algunos familiares (entre ellos su hermano Gregorio, luego obispo de Nisa) y amigos. Junto a uno de ellos, Gregorio de Nacianzo (el más refinado entre los Padres de la Capadocia y obispo de Constantinopla durante muy poco tiempo), realizó la antología origeniana llamada *Filocalia*. A la vez, componía una serie de escritos ascéticos destinados a reglamentar la vida de los monjes, que tendrían una fortuna inmensa gracias a varias traducciones en lenguas orientales.

Obispo de Cesarea desde el año 370 hasta su muerte a principios del 379, Basilio ejerció una acción múltiple y eficaz, demostrando una percepción de la intrincada situación política y eclesiástica, una capacidad de gobernar y una sensibilidad social sin precedentes. Fundamental llegaría a ser su línea teológica en la fase final de la crisis arriana, y famosas han quedado las invectivas en contra de los ricos. Su iniciativa de construir a las puertas de Cesarea una zona de edificios destinados a la acogida de pobres y necesitados de todas clases dejó un recuerdo persistente. Su amigo Gregorio de Nacianzo celebró este proyecto como una verdadera «ciudad nueva» (llamada Basilíade), contrapuesta a aquélla de la que

era obispo[2]. Muy admirado a lo largo de todo el período bizantino, Basilio dejó más de trescientas cartas (que el Nacianceno empezó a recoger)[3], espléndidas homilías, escritos decisivos para los avances teológicos y una liturgia que se le suele atribuir y que se sigue utilizando en muchas Iglesias orientales. Su fortuna explica la importante tradición manuscrita de sus obras auténticas y los numerosos escritos espurios que se le suelen adjudicar[4]. El riquísimo aristócrata, que siguió los dictados de Jesús como los primeros monjes, recibió una excelente educación que nunca olvidaría, y mantuvo siempre una pasión auténtica por los libros. Así lo delata su respuesta a las amenazas de un prefecto imperial que quiso obligarle a apoyar la parte arriana. Ante la posible confiscación de todos sus bienes, Basilio declaró no poseer nada, sino pobres vestimentas y «pocos libros, en los que reside toda mi vida»[5]. Gran éxito e influencia durable tendría un texto breve, la *Oratio ad adolescentes*, dirigido a algunos jóvenes parientes, que trata el problema de la utilización de la cultura profana por parte de los cristianos[6].

La cuestión era de primera importancia, ya que sobre la lectura de los textos clásicos se basaba la escuela —frecuentada también por los cristianos, que nunca en época antigua la sustituyeron por estructuras propias— y había sido abordada previamente por Orígenes. El alejandrino sostuvo la legitimidad de esta formación, al igual que hicieron los hebreos cuando, legítimamente, se hicieron con la plata y el

[2] La descripción se encuentra en *Oratio* 43, 63.
[3] Véanse las cartas 52 y 53 del Nacianceno.
[4] A la tradición basiliana están dedicados los volúmenes, publicados desde 1993 y al cuidado de Paul Jonathan Fedwick, de la *Bibliotheca Basiliana Universalis*.
[5] Las palabras de Basilio son reproducidas por Gregorio de Nacianzo en *Oratio* 43,49.
[6] La edición italiana más reciente ha sido preparada en 1984 por Mario Naldini.

oro de los egipcios, según el célebre texto que se encontraba entre los elegidos para la *Filocalia*. En su obra, muy cuidada desde el punto de vista formal, Basilio recurre a una serie de imágenes sacadas directamente de la experiencia, con el fin de expresar el mismo concepto. La cultura clásica —cuya función consiste en la preparación a la lectura de los libros sagrados y en la predisposición a la acogida de la verdad— se compara con los tratamientos preliminares a los que se suele someter un tejido antes de teñirlo y con las hojas que rodean las frutas para adornarlas y protegerlas. Las únicas condiciones que deben ponerse son distinguir en los textos profanos cuanto pueda haber de negativo y protegerse como hizo Ulises ante el canto de las sirenas. En el texto, como si se quisiera poner en práctica la línea programática expuesta, se multiplican de manera significativa los ejemplos sacados de la tradición pagana, con el fin de demostrar su convergencia con los preceptos evangélicos, y se reducen al mínimo las referencias a la Biblia y a sus figuras, favoreciendo comparaciones eficaces por su inmediatez. Como las abejas, que no liban de todas las flores y sacan de ellas sólo lo que necesitan para producir miel, o como el que coge la flor de un rosal evitando pincharse con las espinas, así deben actuar los cristianos frente a todos los textos profanos.

Obra de uno de los máximos exponentes de lo que se ha definido como helenismo cristiano, la *Oratio ad adolescentes* estaba destinada a convertirse en un verdadero modelo en época bizantina y luego humanística. Hasta tal punto es así, que Giacomo Leopardi la confundió en una copia vaticana con un escrito inédito en prosa ática clásica[7]. Del mismo

---

[7] Por lo que concierne el episodio, mencionado en Reynolds y Wilson (1987) 209, cf. Timpanaro (1970).

modo, sería decisiva la impostación moderada y culta que Basilio impuso a su opción monástica. Junto a este monaquismo basiliano que sigue vivo hoy en día en las Iglesias orientales, otras formas monásticas más radicales y burdas (como las que nacieron en Siria y que Teodoreto describió pintorescamente en su *Historia religiosa*) no dejaron espacio a la dimensión cultural. En Egipto, en cambio, la llegada de Evagrio Póntico desde la Capadocia hacia el año 383 favoreció la introducción en el vitalísimo monaquismo egipcio de una serie de elementos de la cultura filosófica que se fusionaban con la tradición origeniana, como había hecho el monje Hieracas ya a principios del siglo. Todo ello dio lugar a una doctrina que se difundiría en algunos ambientes monásticos orientales, a pesar de las numerosas condenas del s. VI que pusieron fin a la controversia sobre el origenismo. Uno de los discípulos de Evagrio Póntico, Paladio, recaló en Egipto y acabó convirtiéndose en monje, como su maestro, y con su afortunada *Historia Lausiaca* contribuyó a la propaganda literaria del monaquismo. Ésta había sido inaugurada unos años antes por la *Vita Antonii* de Atanasio —traducida en muy poco tiempo al latín por un anónimo y luego, de nuevo, por Evagrio de Antioquía— y por las biografías monásticas de Jerónimo, quien tradujo del griego una colección de documentos de tradición pacomiana, originariamente coptos[8]. La obra paladiana, que tomó su título de Lauso (un alto funcionario imperial a quien dedicó esta obra hacia el año 420), está compuesta por una serie de biografías de monjes que proporcionan un panorama general del fenómeno monástico, desde Egipto hasta Palestina, desde Siria hasta Mesopotamia, llegando, finalmente, a Italia. Tiene una amplia propor-

[8] Los textos fueron editados en Boon (1932).

ción de elementos legendarios y fabulosos, que se mezclan con motivos literarios helenísticos y con los recuerdos personales. El resultado es una obra fascinante que, al igual que la *Vita Antonii*, se tradujo varias veces al latín y a otros idiomas orientales, llegando a alcanzar una difusión imponente. Intrincada es la historia del original griego, que en épocas muy antiguas se fundió con la *Historia monachorum in Aegypto*, una análoga obra griega anónima traducida al latín por Rufino[9]. Otro monje llegó a ser el autor más prolífico y el mayor predicador cristiano de lengua griega: de nombre Juan, por su habilidad oratoria fue conocido como «boca de oro» (*chrysostomos*). Llamado para hacerse cargo de la sede de Constantinopla el año 398, poco tiempo después fue víctima de su carácter intransigente y de las consiguientes tramas políticas y eclesiásticas. Paladio le dedicó un diálogo escenificado en Roma e inspirado en el *Fedón* platónico, en el que la memoria del Crisóstomo se defiende con pasión[10].

También en el Occidente latino el monaquismo, propagado por Atanasio e Hilario, implantado por Eusebio de Vercelli y sostenido por Jerónimo y Rufino, se difundió gracias a los libros. La multiplicación de las traducciones desempeñó un papel muy importante en este proceso. Pero fueron fundamentales los eficaces y refinados escritos —llamados en la Edad Media *Martinellus* e imprescindibles para el desarrollo de la hagiografía y de la literatura latina— de Sulpicio Severo sobre Martín, monje y obispo de Tours, fallecido en el año 397. Entre ellos destaca la *Vita Martini*, escrita cuando su

---

[9] La *Historia Lausiaca* fue editada en dos volúmenes (1898-1904) por Cuthbert Butler (contra quien polemizó René Draguet) y la *Historia monachorum in Aegypto* por André-Jean Festugière en el texto griego (1961) y por Eva Schulz-Flügel en la traducción de Rufino (1990).

[10] Acerca de la relación entre el *Fedón* y el diálogo paladiano, cf. Ubaldi (1906).

protagonista todavía vivía y que obtuvo un éxito extraordinario. En Roma, las copias se vendieron rápidamente, como afirma el mismo autor, y muchísimos manuscritos la conservan[11]. Por el contrario, sólo un códice transmite sus *Chronica*. Inspirados en la obra eusebiana traducida por Jerónimo, pero tributarios de Tácito y especialmente del predilecto Salustio, estos escritos analizan los libros veterotestamentarios y se convierten en un material valioso sobre todo para lo que concierne a los acontecimientos coetáneos. En los *Chronica* cabe destacar el auténtico espíritu crítico (como en el caso del libro de *Judith*) y la clara conciencia de los problemas planteados por la transmisión de los textos y por la necesidad de cotejar los datos bíblicos con otras fuentes.

2. AMBROSIO Y SUS FUENTES

De Ambrosio, quien durante casi un cuarto de siglo (374-397) fue obispo de la ciudad de Milán, por aquel entonces capital imperial de Occidente, no nos queda sólo la malévola presentación de Jerónimo, que, sin embargo, influyó notablemente en la valoración de la herencia literaria ambrosiana. Mucho más profunda es la imagen dibujada en las *Confessiones*, admirado testimonio de Agustín, quien se convirtió en Milán bajo la influencia de este obispo. Impresionante y eficaz es especialmente la estupefacta descripción agustiniana de la lectura silenciosa, casi desconocida en la antigüedad, de Ambrosio:

[11] Fundamental es la edición (1967-1969) de Jacques Fontaine. La noticia sobre el éxito de la obra se encuentra en *Dialogi* I, 23.

> Cuando leía, sus ojos corrían a lo largo de la página y su mente percibía el sentido, mas la voz y la lengua se quedaban inmóviles. A menudo, hallándonos allí —cualquiera podía entrar, pues no se solía anunciar la llegada de un visitante— lo observábamos mientras leía, en silencio, nunca de otra forma, y tras quedarnos sentados silenciosamente —¿quién se atrevería a turbar una concentración tan intensa?— nos íbamos conjeturando que, en ese rato de tiempo en el que conseguía dedicarse a relajar su mente, libre por fin del ruido de los problemas ajenos, no querría ser distraído ni explicar a un oyente atento e interesado algún pasaje oscuro del texto que estaba leyendo, ni discutir sobre alguna cuestión particularmente difícil, acabando por perder, de tal modo, una parte del tiempo destinado a la lectura, a pesar de que resultara mucho más probable el hecho de que habría empleado ese tipo de lectura silenciosa para ahorrar la voz, que se le debilitaba con gran facilidad. No importaba la razón por la que lo hiciera, para un hombre así no podía ser sino buena[12].

Pero, ¿qué leía y quién era Ambrosio? Nacido en Tréveris hacia el año 339 en el seno de una importante familia romana cristiana que residía allí por el alto cargo de su padre, prefecto de las Galias, tras la muerte de éste se trasladó con sus familiares a Roma. Aquí completó su formación, que incluía un excelente conocimiento del griego, útil para su carrera administrativa. Ambrosio emprendió ésta con éxito, hasta el punto de que ya en el año 370 fue llamado a Milán para gobernar la zona septentrional de Italia representando al emperador. En el año 374 fue elegido para suceder al obispo

---

[12] *Confessiones* VI,3,3.

arriano Ausencio, a pesar de no haber recibido todavía el bautismo. Tras ser bautizado y consagrado como obispo, Ambrosio se dedicó a cultivar una serie de lecturas, que dieron sus frutos en un repertorio de obras de excelente nivel. Además, ejerció una acción de gobierno que, confirmando tanto sus relaciones sociales y políticas privilegiadas como sus capacidades intelectuales y administrativas, originaría una tradición duradera y un rito, llamado ambrosiano, que sigue utilizándose hoy en día.

El áspero juicio de Jerónimo es veraz al demostrar la dependencia de Ambrosio respecto a sus fuentes griegas, a menudo muy fuerte. Pero resulta injusto, porque tan sólo subraya este aspecto, como si el obispo milanés fuera un plagiario mediocre y presumido. Todo ello se explica quizás con un resentimiento incontenible y multiforme de Jerónimo hacia su contrincante, social e institucionalmente superior. Éste había tratado a la par con el papa Dámaso, protector de Jerónimo, y, como el mismo Jerónimo, había recurrido a las fuentes literarias griegas, obteniendo un indudable éxito literario. Ambrosio, nacido en el seno de una familia cristiana, mantuvo con toda probabilidad algunos contactos con la religión familiar. Sin embargo, se trataba de un conocimiento que podría calificarse de superficial. Por esta razón, con empeño y dedicación, se dedicó a llenar sus lagunas leyendo sistemáticamente textos bíblicos y cristianos, judíos y paganos, facilitado por su completo dominio de la lengua griega. Así pues, Ambrosio leyó la Biblia y los dos alejandrinos que habían sido sus mayores intérpretes entre los autores judíos y cristianos, es decir, Filón y Orígenes. Siguió las huellas de los dos maestros de la exégesis alegórica en sus obras dedicadas a explicar los libros de la Escritura, exclusivamente los veterotestamentarios, si se excluye la *Expositio evangelii secundum Lucam*. Asimismo, siguió a Hipólito (el que se ha propuesto identificar con un exegeta oriental) y a Basilio, a

Eusebio de Cesarea y a Hilario, mezclando singularmente autores antiguos y contemporáneos. A todos ellos, por las obras ascéticas y teológicas hay que añadir a Cipriano, Atanasio y Dídimo. Muy amplia es también la lista de autores paganos y de filósofos que el obispo de Milán había leído y a los que recurre en sus obras: Homero, Cicerón, Virgilio, Platón, Plotino y Porfirio. Parte de la obra exegética ambrosiana está relacionada con sus predicaciones, de las que Agustín era apasionado. Él mismo cuenta cómo, recién llegado a Milán, procuraba escuchar al obispo sin perderse ni una palabra y cómo —no queriendo molestarlo en su lectura silenciosa delante de todos— iba los domingos a escucharlo, en busca de una palabra que le librara de su tormento interior[13]. Y en el libro IV del *De doctrina christiana*, Agustín presenta a Ambrosio como modelo de orador cristiano, junto con Pablo y Cipriano, citando como ejemplo algunos textos, tanto del apóstol, cuanto de uno y otro autor.

A esta exégesis, de amplitud generalmente reducida, hay que añadir obras más extensas, donde la interpretación bíblica, expuesta en homilías, se hacía más sistemática y el recurso a las fuentes más elaborado y complejo. Así ocurre en las dos obras que interpretan los *Salmos* (en una, doce salmos; en la otra, el larguísimo salmo 118) que dependen directamente de Orígenes (luego perdido) y de Basilio. Cuando comenta a *Lucas*, utiliza a Orígenes, Hilario y las *Quaestiones evangelicae* de Eusebio de Cesarea, prestando cierta atención al problema de las diferencias entre los cuatro evangelios canónicos. Ambrosio fue siempre un lector incansable y, a pesar de los avatares de su incesante acción política y de gobierno, mantuvo una constante y múltiple actividad de

---

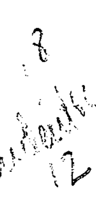
[13] El relato se encuentra en *Confessiones* V,13,23, y VI,3,4.

escritor. También en la escritura, el obispo, que había provocado el estupor de Agustín por su lectura silenciosa, se alejaba a menudo de la praxis usual en la antigüedad, cuando normalmente el autor solía dictar sus propios textos. Pero Ambrosio componía sus obras de su puño y letra, sobre todo por las noches, cuando ya no tenía obligaciones y no quería molestar a los demás[14]. En ocasiones, se trata de temas particularmente delicados, como es el caso de la carta dirigida a Teodosio, en la que se condenaba la masacre de Tesalónica: «Te escribo de mi puño y letra lo que sólo tú debes leer» (*postremo scribo manu mea quod solus legas*)[15]. El mismo Ambrosio se encargó de recoger y publicar su epistolario (constituido actualmente por unas noventa cartas), al igual que había hecho Cipriano un siglo y medio antes.

Sin embargo, entre todas las obras ambrosianas, ninguna tuvo tanto éxito como los himnos litúrgicos, un género literario utilizado en Oriente. Tras haber vuelto del exilio, Hilario había intentado introducirlo en Occidente, pero sin éxito, debido al carácter demasiado elaborado de sus composiciones. Los de Ambrosio, en cambio, son una obra maestra de sencillez y eficacia. Experimentados quizás en los días críticos del año 386 —cuando en Milán se enfrentaron católicos y arrianos por la adjudicación de un lugar de culto— o quizás unos años más tarde, tuvieron un éxito popular inmediato. Una vez más, fue Agustín quien se dio cuenta de su extraordinaria capacidad para conmover. Tras el entierro de su madre, incapaz ya de llorar, tumbado en la cama, se acordó del himno de la tarde (*Deus creator omnium*), compuesto por Ambrosio, «y "en tu presencia" se me hizo dulce llorar

[14] Cf. *Epistula* 47,1.
[15] *Epistula extra collectionem* 11,14 (CSEL 82,3, p. 217).

sobre ella y por ella, sobre mí y por mí. Permití que las lágrimas, que había reprimido, se desbordaran a su antojo, derramándolas sobre mi corazón. Encuentro paz en ellas, porque las vertía ante ti y no ante un hombre cualquiera, que habría mirado mi llanto con desprecio»[16]. De los dieciocho himnos que se consideran tradicionalmente como ambrosianos y que se siguen utilizando en la liturgia, por lo menos una docena son auténticos, según la mayoría de los expertos[17]. Pero el éxito de la iniciativa aseguró a este género una gran vitalidad durante toda la Edad Media. Unos años después de su muerte, en la basílica milanesa que lleva su nombre, un mosaico, descrito por un historiador protestante, lo representó sin idealizaciones:



> La cara ligeramente doblada, larga y no simétrica del todo (un examen de las reliquias ha confirmado una ligera desviación del ojo izquierdo) aparece enmarcada por el cabello corto. Sobre los gruesos labios y el mentón casi imperceptible, se dibuja una sutil pelusa. La peculiar expresión ausente, casi triste, la fijan de modo perfecto los ojos en blanco. Éstos parecen mirar de forma penetrante a la comunidad recogida. Pero la mirada, profundamente seria y silenciosa, pasa, por así decirlo, a través de ella y se fija más allá, en el infinito[18].

Así es como la herencia literaria, política y religiosa de Ambrosio, ávido lector de textos griegos e inteligente mediador entre Oriente y Occidente, sobrepasó la Edad Antigua y contribuyó a la construcción de la cultura medieval.

---

[16] *Confessiones* IX,12,33. Para los demás textos agustinianos donde aparece el mismo himno véase el comentario de Luigi F. Pizzolato en *Confessioni* 1992-1997.

[17] Fundamental es la edición dirigida por Jacques Fontaine y publicada en 1992.

[18] Campenhausen (1969) 135.

3. La parábola de Agustín

Todos los caminos de la literatura latina cristiana llevan a Hipona (hoy Annaba, en la costa argelina). Desde esta ciudad de la antigua África romana, de la que Agustín fue obispo desde el 395 hasta su muerte en el año 430, parten muchos caminos del cristianismo posterior y de toda la cultura occidental. «Raramente una civilización tuvo la suerte de encontrar a su final un espíritu tan poderoso, capaz de acoger sus valores con toda generosidad de corazón y alma, incluso de juzgarla y superarla inventando ideas y formas de las que se nutrirían las siguientes generaciones»[19]. La sugestiva imagen representa muy bien la parábola del obispo africano y, a la vez, la extraordinaria estatura e influencia de uno de los autores cristianos más conocidos. También los que no saben qué es la patrología han oído por lo menos el nombre de Agustín, el Padre de la Iglesia más prolífico de todos. Algunas de sus obras no son importantes sólo por lo que concierne a la historia del cristianismo. Así sucede con las *Confessiones*, el libro de la antigüedad cristiana más leído de la historia, si se excluyen los textos bíblicos. Al igual que Ambrosio, pero de una forma mucho más amplia, el obispo de Hipona ejerció una influencia extensa y persistente, como resulta de la riquísima tradición manuscrita de sus obras[20]. Natural de Tagaste, donde nació el año 354, Agustín recibió una buena educación (a pesar de no haber llegado a dominar perfectamente el griego) y llegó a ser muy pronto un célebre maestro de retórica, enseñando en Cartago, Roma y Milán. Aquí, en el 386, se convir-

---

[19] Fontaine (1973) 113.

[20] Para la tradición manuscrita, véanse los diversos volúmenes sobre *Die handschriftliche Überlieferung der Werke des heilige Augustinus*, publicados desde el 1969.

tió al cristianismo —tras un atormentado itinerario interior marcado por las huellas imborrables de la experiencia maniquea, con la concepción de un mundo dividido entre el bien y el mal— y fue bautizado por Ambrosio la noche de Pascua del año 387. De regreso a África, se estableció en Hipona, donde fue ordenado presbítero el 391 y obispo el 395, llegando a ser pronto el exponente más emblemático del cristianismo de su tiempo, activo en todos los campos durante los treinta y cinco años de su episcopado.

Autor genial e incansable, Agustín dominaba la lengua latina y expresaba importantes juicios literarios. A la vez, elaboraba una serie de profundas intuiciones especulativas. Dejó un número impresionante de obras —casi ciento cuarenta, según el repertorio de escritos patrísticos latinos más reciente[21]— que él mismo revisó en las *Retractationes* («revisiones») unos años antes de su muerte. Poco después de esa fecha, se enumeraron en el *Indiculus* («elenco»), que Posidio añadió a su *Vita Augustini*. El obispo de Hipona enumera doscientos treinta y dos libros que recogían noventa y tres obras (sin contar las cartas y las homilías). Su amigo Posidio —que compuso la lista de obras de Agustín con el fin explícito de salvaguardar su memoria cuando la invasión vándala se extendía por todo el territorio africano—cuenta unos mil treinta escritos enumerados por su propio autor, además de otros que «no se pueden enumerar, porque no le ha puesto ningún número», casi seguramente en el catálogo de la biblioteca de Hipona[22], al que su biógrafo remitía. Las cartas conservadas son más de trescientas, y casi seiscientas las

[21] Se trata de la tercera edición, publicada en 1995, de la *Clavis Patrum Latinorum*: para las obras de Agustín cf. 97-153.

[22] El termino *indiculus* aparece en la *Vita Augustini* 18,10, mientras que del elenco habla el mismo Agustín en *Retractationes* II,41 y 67.

homilías, que podrían haber llegado a tres o cuatro mil, fruto de casi cuarenta años de predicación del antiguo rétor. La diversidad de estos datos, muy discutidos además, depende de la forma en la que se recopilaron y agruparon las obras agustinianas. Posidio las presenta en su escrito recordando en el comentario final motivos clásicos y las palabras que Jerónimo dedicó a Orígenes: «Muchos libros fueron compuestos por él y publicados, muchas predicaciones hizo en la iglesia, transcritas y corregidas, sea para refutar a los herejes, sea para interpretar las sagradas Escrituras con el fin de edificar a los santos hijos de la Iglesia. Estas obras son tantas que a duras penas un estudioso tiene la posibilidad de leerlas y aprender a conocerlas»[23]. Entre la amplísima y variada producción de Agustín —subdividida, según la tradición, en escritos filosóficos, apologéticos, doctrinales, morales, monásticos, exegéticos y antiheréticos, además de las cartas y homilías— destacan unas cuantas obras excepcionales y afortunadísimas, que han sido transmitidas en varios centenares de manuscritos. El *De civitate Dei* fue escrito entre los años 413 y 426 en veintidós libros, publicados progresivamente, para hacer frente a las acusaciones paganas que imputaban al cristianismo la caída de Roma, invadida y saqueada por los godos el año 410. Es una presentación de la historia de la humanidad gobernada por la providencia divina, que ejerció una influencia extraordinaria a lo largo de toda la Edad Media (los códices son más de cuatrocientos). El *De Trinitate*, compuesto por quince libros, versa sobre el núcleo principal de la fe cristiana. Se escribió en dos fases. Entre el 399 y el 412 se llevaron a cabo los primeros doce libros, publica-

[23] *Vita Augustini* 18,9. Para las palabras de Posidio véase la edición preparada en 1955 por Michele Pellegrino.

dos sin que Agustín lo supiera. Él mismo, hacia el 420, los completó y revisó la obra entera, presente en más de doscientos manuscritos. Otros tantos códices transmiten los cuatro libros del *De doctrina christiana* (escritos en dos momentos distintos: en el 397 y en el 427), verdadera introducción cultural a la interpretación de la Biblia y del cristianismo. Un caso aislado lo constituyen las *Confessiones*, escritas en trece libros entre los años 397 y 400 y transmitidas en más de trescientos cincuenta manuscritos. Finalmente, las menos difundidas aunque muy importantes *Retractationes* fueron compuestas en dos libros hacia el 427. Ambas obras, que comparten un singular carácter autobiográfico, han quedado como únicas en la antigüedad.

Plenamente consciente de su talla y de la genialidad de su obra, Agustín tuvo muy clara la conciencia de la importancia y necesidad de divulgar el mensaje cristiano, como afirma en una carta destinada a su amigo Evodio, donde le comunica su decisión de suspender, por el momento, el dictado de los libros del *De Trinitate*: «Son demasiado fatigosos y pienso que sólo unos pocos puedan entenderlos. Por ello, son más urgentes textos que sean útiles a muchos»[24]. La responsabilidad de la divulgación, que tan agudamente Agustín advirtió, es el punto de partida de algunos escritos: el *De catechizandis rudibus*, dedicado a los problemas de la instrucción de los cristianos iletrados, o el *Psalmus contra partem Donati*, de argumento doctrinal pero compuesto de tal forma que los incultos pudiesen asimilarlo y memorizarlo fácilmente. Agustín recurre a la misma preocupación para explicar la génesis y preparación de algunas de sus obras breves[25]. Dentro de

---

[24] *Epistula* 169,1,1.
[25] Cf. *Retractationes* II, 29 y 39.

esta producción destinada a un público más amplio, destaca la mole de sus homilías, fruto de la improvisación, transcritas por taquígrafos durante la predicación y publicadas acto seguido. Entre estas predicaciones, las *Enarrationes in Psalmos*, presentes en más de cuatrocientos manuscritos, fueron las más leídas a lo largo de toda la Edad Media. Compuestas entre los años 392 y 416 (o quizás 422), fueron pronunciadas de viva voz en su mayoría y, para los salmos no incluidos en la predicación, dictadas para completar el comentario del libro bíblico. La forma de publicación de las numerosas homilías de Agustín —que a menudo tenía lugar sin la supervisión de su autor— explica su difusión y dispersión, pero también su vitalidad y la posibilidad de nuevos hallazgos en manuscritos a menudo descuidados o poco conocidos. Las predicaciones del obispo de Hipona llegaron a convertirse en textos muy solicitados y buscados, debido a la fama de su autor. Sirvieron también de modelo, aunque adaptadas a nuevos contextos, tras sufrir una serie de modificaciones. Bajo el nombre de Agustín se difundió también en distintos ámbitos una literatura no auténtica especialmente homilética. Lo mismo ocurrió en Oriente, más o menos en el mismo período, con otro gran predicador cristiano antiguo, Juan Crisóstomo, cuya fama dio origen a un imponente *corpus* pseudocrisostómico[26].

En la interpretación de la Biblia, Agustín, literato excepcional, pero muy poco sensible a la dimensión filológica de los textos, demuestra una clara conciencia de estos problemas y una gran capacidad de enfrentarse a ellos, como ocurre en las dos series de *Locutiones* y *Quaestiones* acerca del Hep-

---

[26] Por esto se dispone del *Repertorium pseudochrysostomicum*, preparado en 1965 por José Antonio de Aldama; cf. también Voicu (1996).

tateuco o en el *De consensu evangelistarum*[27]. Pero Agustín otorga más importancia a las exigencias de la ortodoxia eclesiástica, como demuestra claramente su actitud hacia el *De viris inlustribus* de Jerónimo. Según el africano, esta obra debía estar completada por algunas oportunas advertencias doctrinales para los escritores heterodoxos. Lo mismo se puede apreciar en el intercambio epistolar entre ambos acerca de las traducciones veterotestamentarias y de algunos problemas exegéticos. Mientras que la actitud de Jerónimo ante el texto sagrado es primariamente filológica, en Agustín las preocupaciones son ante todo teológicas. Así se explica, por ejemplo, el apoyo que este último proporciona a la tradición de la Iglesia favorable a la versión de los Setenta y la desconfianza, varias veces reiterada, hacia la nueva traducción del hebreo emprendida por Jerónimo[28]. Considerado este marco, y también una personalidad literaria no predispuesta a la filología, son sin embargo muy significativas y relevantes las observaciones —diseminadas en las obras exegéticas, en el *De doctrina christiana*, en el *De civitate Dei* y en las extraordinarias *Retractationes*— acerca de los problemas planteados por la transmisión y la transcripción de los textos, por las traducciones y las interpretaciones, y hasta por la fenomenología de los errores y de las correcciones[29].

---

[27] La diversidad de algunas de las narraciones evangélicas ya había sido tratada por Eusebio en las *Quaestiones evangelicae*, tituladas *Sobre la diferencia de los evangelios*, según cuenta Jerónimo (*De viris inlustribus* 81). Cargada de significado aparece la acentuación, en los títulos de las obras de Eusebio y de Agustín, sobre «diferencia» y «consenso» de los evangelios.

[28] Así Agustín, en las cartas 28, 71 y 82 a Jerónimo (incluidas también en el epistolario jeronimiano como 56, 104 y 116). Sobre el importante, y más amplio, intercambio epistolar, cf. Hennings (1994).

[29] Sobre todos estos aspectos es importante Marrou (1938) 430-44. Sobre las *Retractationes*, cf. Di Fazio (1996).

La tradición iconográfica, ya en un fresco lateranense del s. VI, representa muy a menudo a Agustín con un libro, para expresar la producción literaria, fuera de lo común, del obispo africano, que tanta influencia tuvo en la mentalidad y en el pensamiento cristiano. Algunos libros en concreto marcaron su vida de forma definitiva, a pesar de que sus lecturas no se puedan comparar con las de Ambrosio o de Jerónimo, mucho más extensas: desde el *Hortensius* de Cicerón, en el comienzo de su camino hacia la conversión («aquel libro cambió verdaderamente mi forma de pensar»)[30], hasta el libro por excelencia, el de las Escrituras, que Agustín abrió entre lágrimas empujado por el canto repetido de un niño o de una niña: *Tolle lege, tolle lege* («Toma, lee; toma, lee»)[31]. Desde entonces, el antiguo rétor, que tantas veces había rechazado el latín burdo de las traducciones de la Escritura, no abandonó la Biblia. En el lecho de muerte, tal como cuenta Posidio, «hizo transcribir los salmos davídicos que tratan de la penitencia —son muy pocos— e hizo clavar los folios en la pared. Así, estando en la cama durante su enfermedad, los podía ver y leer, y lloraba ininterrumpidamente a lagrima viva». No dejó nada, cuenta acto seguido el fiel amigo y biógrafo de Agustín. Sin embargo, «recomendaba siempre conservar diligentemente para los que vinieran después la biblioteca de la iglesia con todos los códices», sobre todo los de sus obras. En ellas, subraya Posidio mencionando palabras de un poeta pagano, Agustín está «siempre vivo», favoreciendo al que lo lee. Aunque, concluye, «habrán podido sacar mayor provecho de su contacto quienes pudieron verlo

---

30 *Confessiones* III,4,7.

31 *Confessiones* VIII,12,29. Véase también el comentario de Luigi F. Pizzolato en *Confessioni* (1992-1997) acerca del recurso sintomático de la expresión *et ecce* presente en los dos episodios y sacada del lenguaje bíblico.

y escucharlo cuando hablaba personalmente en la iglesia y sobre todos, quienes conocieron su vida cotidiana entre la gente»[32]. Y vivo sigue estando Agustín en sus obras. Su *De doctrina christiana* desempeñó un papel decisivo en la formación de la cultura occidental. En esta afortunadísima obra, el obispo africano expuso los criterios interpretativos de las Escrituras, tomados en parte del *Liber regularum* del laico Ticonio, muy apreciado por Agustín a pesar de su cercanía a los cismáticos donatistas. A esos criterios se suman la preparación cultural —en buena proporción profana, como ya habían afirmado Orígenes, Basilio, y Jerónimo— necesaria para afrontar la interpretación de la Biblia y, en el libro cuarto, las formas adecuadas para comunicarla. En el *De doctrina christiana*, de forma innovadora el obispo menciona como modelos para el orador cristiano no sólo al apóstol Pablo, sino también a Cipriano y Ambrosio. El antiguo rétor cuidó, en la medida de lo posible, la recopilación y la difusión de sus escritos. En las *Retractationes*, los sometió a una revisión, algo único en el mundo antiguo. En ella atendía a los detalles de composición y difusión pero, sobre todo, a proporcionar una clave doctrinal de lectura. La labor no incluyó las homilías ni las cartas, y una parte considerable de las mismas se perdió. En cambio, algunas obras —entre ellas la primera parte del *De doctrina christiana*— se han conservado en los códices de la biblioteca de Hipona, o por lo menos en copias directas de éstos.

4. Entre historias literarias y enciclopedias

Aunque Agustín no estuviera plenamente satisfecho del *De viris inlustribus* de Jerónimo —lo habría preferido más

---

[32] *Vita Augustini* 31.

orientado ideológicamente y con indicaciones de las doctrinas peligrosas para la ortodoxia a propósito de los autores heréticos[33]—, la obra jeronimiana tuvo un éxito tan grande que, al igual que la *Historia eclesiástica* de Eusebio, su principal fuente, dio lugar a muchas continuaciones y, en definitiva, a un género literario nuevo. La primera fue la de Genadio, que escribió su *De viris illustribus* en tres momentos, finalizándolo el año 476, unos ochenta después de la afortunada obra de Jerónimo. De este autor se conocen sólo los pocos datos que emergen del último capítulo de su obra, no auténtico, pero casi coetáno y, de todos modos, fiable. Presbítero de Marsella, Genadio compuso algunas obras en contra de diversas herejías, otros escritos doctrinales y homilías. Hizo también algunas traducciones de textos patrísticos griegos. De esta producción ha sobrevivido sólo el *De viris illustribus*, que fue añadido en seguida al de Jerónimo porque era como su continuación. De hecho, la tradición manuscrita de ambas obras es unitaria y en los códices se suelen encontrar las dos sin ningún tipo de distinción. Genadio quiere completar el escrito jeronimiano. Lo hace mediante ciento un capítulos breves (algunos no son auténticos y han sido compilados más tarde), que empiezan con un autor siríaco, cuya ausencia en el texto de Jerónimo destaca el autor marsellés, y que presentan sobre todo autores del s. V. Sin embargo, las actitudes son distintas. No se encuentra, por ejemplo, la extrema sensibilidad de Jerónimo para la relación con la cultura profana. Se nota, en cambio, un interés muy marcado por el ambiente monástico tanto oriental (entre los autores griegos traducidos por Genadio está Evagrio Póntico) como latino, justo cuando el monaquismo florecía también en

[33] Así le escribió el mismo Agustín hacia el año 398 a Jerónimo en la *Epistula* 40 (incluida también en la colección jeronimiana como *Epistula* 67).

Occidente y, sobre todo, en la Galia del s. V. Muy marcada es también la inclinación doctrinal de Genadio, que no excluye a los escritores heréticos (contra quienes había luchado en otras obras suyas que se perdieron) aunque —como si quisiera satisfacer la petición que Agustín dirigió a Jerónimo— indica en todo momento los autores católicos adversarios de éstos.

De talla muy distinta es el segundo continuador de Jerónimo, Isidoro, obispo de Sevilla desde el año 600 hasta su muerte, en el 636. Su *De viris illustribus*, que comprende treinta y tres autores, un tercio de los cuales son hispanos, no es la obra isidoriana más importante. En su historia literaria, Isidoro muestra estar informado y ser escrupuloso. Normalmente, recurre a las obras de los autores de que habla —sólo en tres casos afirma no haber leído nada del personaje del que está tratando— quienes son, en parte, contemporáneos suyos. Tal es el caso de su hermano mayor, Leandro, su antecesor en la importante sede episcopal. Por efecto del éxito del nuevo género literario, también el escrito isidoriano tuvo una serie de añadidos, al igual que ocurrió con la obra de Genadio. El primero fue la *Renotatio librorum divi Isidori*, breve noticia biográfica y bibliográfica que su amigo Braulio de Zaragoza compuso como apéndice a la obra isidoriana. A partir del s. IX o X, el escrito original se completó con una docena de biografías compuestas a lo largo del s. VII. La importancia de Isidoro resume de forma emblemática el florecimiento de la España visigótica, en la primera parte de un largo período que comienza en el 589, con el paso del reino —unificado sólo algunos años antes— del cristianismo arriano al cristianismo católico, y concluye a principios del s. VIII con la invasión árabe. La obra del obispo de Sevilla es un intento de construir para la nueva nación una cultura global basada en la recuperación enciclopédica de la cultura antigua, profana y cristiana al mismo tiempo, como advirtió cla-

ramente ya Braulio. El proyecto isidoriano abarca todas las ramas del saber y se cumple en una serie de obras muy distintas entre ellas[34] y que recuerdan el conjunto de escritos que Eusebio y Jerónimo dedicaron al estudio e interpretación de la Escritura, y enlazan con el *De doctrina christiana* de Agustín y con los precedentes más cercanos de Boecio y Casiodoro, de quienes se tratará más adelante.

La actitud de Isidoro está recogida en los primeros versos de una serie, acerca de cuya autenticidad se ha discutido mucho, pero que son probablemente auténticos. Están concebidos como si fueran didascalias de las distintas secciones de que constaba su biblioteca: «He aquí muchos escritos sagrados, he aquí muchos escritos profanos. De ellos, si amas la poesía, toma, lee (*tolle, lege*). Verás prados llenos de espinas y muchas flores. Si no quieres las espinas, coge las rosas». Los versos isidorianos —que curiosamente combinan la célebre expresión agustiniana con la imagen utilizada por Basilio para expresar la relación entre cristianismo y cultura profana— condensan la coexistencia pacífica de ambos componentes, caracterizada claramente por la superioridad cristiana. Sobre ellos quiere edificar el obispo su proyecto cultural para la nación, unificada desde el punto de vista político y vuelta a la ortodoxia desde el punto de vista religioso. Y como en la biblioteca episcopal los escritos patrísticos y bíblicos se alternaban con los clásicos, así las obras isidorianas se compusieron mediante una sabia reelaboración de todo tipo de fuentes, muy difíciles de identificar porque debió de ser muy amplio el recurso a otras compilaciones y antologías ahora perdidas. El genio de Isidoro consistió en

---

[34] La presentación más amplia y reciente se encuentra en Domínguez del Val (1998) 87-176.

eso, en saber reelaborar y reformular, con gran capacidad comunicativa y extrema sensibilidad gramatical, lo que Braulio llamó *antiquorum monumenta* («memorias de los antiguos»), tanto paganos como cristianos.

El resultado es una serie de obras originales desde el punto de vista del planteamiento y de la concepción, aunque el marco sea el del enciclopedismo clásico —Braulio aplica a su amigo el elogio ciceroniano a Varrón— y el contenido esté enteramente extraído, con inteligencia y eficacia, de unas cuantas fuentes precedentes. Para hacerse idea de la obra isidoriana, es suficiente una rápida reseña. Los *Differentiarum libri* agrupan y estudian, en dos libros, parejas de sinónimos verbales (*De differentiis verborum*) y doctrinales (*De differentiis rerum*). Una serie de proemios a los libros bíblicos describe su contenido y finalidad; en la tradición manuscrita se encuentra unida al *De ortu et obitu Patrum* («del nacimiento y de la muerte de los Padres») —colección de biografías de personajes de la Biblia, repletas de datos extraídos, con toda probabilidad, de tradiciones patrísticas griegas de otra manera desconocidas— y a las *Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae*, también dedicadas a explicar el significado de los protagonistas de la Biblia. Otras obras bíblicas aclaran la simbología de los números (*Liber numerorum*) y la de los acontecimientos veterotestamentarios que anuncian la llegada de Cristo (*Mysticorum expositiones sacramentorum*). Otros escritos tratan los fenómenos naturales, la liturgia cristiana, las herejías, la polémica antijudía, la historia universal y la nacional (es decir, la de los godos, vándalos y suevos). Los *Synonymorum libri* son un diálogo entre el alma y la razón, basado en la combinación de sinónimos de fácil memorización, de acuerdo con un estilo que será llamado «isidoriano». Finalmente, los *Sententiarum libri*, que figuran entre las obras de mayor éxito, ofrecen un resumen de la doctrina y de la moral cristiana basado en Agustín y Gregorio Magno.

Pero la obra más célebre de Isidoro son las *Etymologiae*, que el obispo no pudo finalizar. Posteriormente, se revisaron y publicaron en veinte volúmenes gracias a Braulio, quien afirma haber encargado la obra. Es una enciclopedia cuyo objetivo consiste en sintetizar y ordenar todo el saber antiguo, tomado de gran número de fuentes y sostenido por la convicción tradicional de que el origen de los nombres permitía comprender la verdadera esencia de las realidades mencionadas [35]. Sabia y sosegadamente descriptiva, la obra de Isidoro está construida con una técnica expositiva tomada de los antiguos escritos gramaticales y fundamentada en etimologías y definiciones. El planteamiento de la obra confirma la ambición del proyecto isidoriano. Las *Etymologiae* tratan, en primer lugar, las siete artes liberales, según la partición clásica que el pagano Marciano Capella modificó a principios del s. V en el *De nuptiis Philologiae et Mercurii* y que llegó a ser canónica en la Edad Media: gramática, retórica, dialéctica (el llamado *trivium*), aritmética, geometría, música, astronomía (*quadrivium*), y luego medicina, derecho y medición del tiempo, Biblia (con un tratamiento sobre las bibliotecas y los soportes escritorios) y liturgia, teología, cristianismo y judaísmo (con sus relativas herejías) junto con el paganismo (incluidas filosofía y mitología), lenguas y naciones, lexicografía, anatomía y psicología humana, zoología, cosmología y meteorología, geografía, arquitectura y agronomía, mineralogía, agricultura, guerra, juegos, espectáculos, barcos, edificios, vestuario, economía doméstica. En el marco del enciclopedismo antiguo (en el que destacaba sobre todo el ejemplo de Varrón) y sobre la base de la reelaboración de un material tan

---

[35] «*Nam dum videris unde ortum est nomen, citius vim eius intellegis*», afirma Isidoro (*Etymologiae* I,29,2).

amplio y diversificado, la enciclopedia isidoriana se difundió enormemente, influenciando toda la Edad Media, como demuestra su extraordinaria tradición manuscrita, que suma más de un millar de códices conservados.



En la España visigótica vio la luz unos años después, otra continuación del *De viris illustribus*. Obra de Ildefonso, obispo de Toledo fallecido unos treinta años después de Isidoro, recoge catorce biografías. Pero su interés se dirige sólo a los personajes hispánicos (excepto el caso de Gregorio Magno) y dedica un amplio espacio a algunas figuras relacionadas con la religión que no dejaron ningún escrito. Una biografía de Ildefonso escrita por Julián, y otra de Julián compuesta por Félix, personajes que ocuparon la sede toledana en la segunda mitad del s. VII, continúan el *De viris illustribus* ildefonsiano. Estas ramificaciones del género literario inaugurado por Jerónimo no fueron las últimas. Obras de este tipo proliferaron sobre todo en época carolingia y luego en el s. XII. Entre los autores, en su mayoría monjes, destacan Sigeberto de Gembloux, Honorio *Augustodunensis* (es decir, de Autun, pero en realidad quizás de Ratisbona) y el anónimo de Melk (*anonymus Mellicensis*). El género se prolongó hasta la obra del abad benedictino Juan Tritemio, impresa en 1494[36], y abarca, ya en el s. XVII, a Roberto Bellarmino y a Johann Gerhard, autor de la primera patrología.

5. HISTORIAS, FLORILEGIOS, *CATENAE*

Mucho antes de las continuaciones del *De viris inlustribus* jeronimiano, la *Historia eclesiástica* de Eusebio de Cesarea, la gran obra utilizada por Jerónimo para su historia

---

[36] Sobre estas historias literarias, cf. Lehmann (1912), Rouse (1986) y Dekkers (1991).

literaria, se había difundido rápidamente. Traducida y puesta al día, como hizo Rufino de Aquileya en latín, muy pronto la historia eusebiana estimuló la necesidad de nuevas obras que continuasen su tradición también en griego. Todo ello dio origen a un nuevo género literario, destinado a sufrir numerosas modificaciones y que, sin embargo, nunca se abandonó. La primera historia de la Iglesia tras la de Eusebio fue compuesta por uno de sus sucesores en la sede episcopal de Cesarea, Gelasio, durante la segunda mitad del s. IV. Su obra, utilizada por Rufino para llevar a cabo la puesta al día de su escrito y por otros historiadores, se perdió. De la primera mitad del s. V son las continuaciones más importantes de la obra eusebiana. Tratan el período de tiempo que empieza a principios del s. IV y finaliza con las primeras décadas del s. V. Fueron dictadas por tres laicos (Filostorgio, Sócrates y Sozomeno) y un obispo (Teodoreto). Filostorgio fue un arriano radical, de cuya obra sobrevivieron sólo restos fragmentarios, incluidos en un resumen compilado por Focio y valiosos justamente por su visión tendenciosa de la historia, muy distinta de las ortodoxas. Sócrates, atento a los documentos hasta el punto de que el descubrimiento de nuevas fuentes le llevó a preparar una segunda edición de su *Historia eclesiástica*, dedicó un amplio espacio a los acontecimientos profanos. Sozomeno, quien siguió muy de cerca a Sócrates, del que también quiso alejarse, hizo una narración aún menos encauzada hacia los hechos eclesiásticos y falta de cualquier planteamiento providencialista. A pesar de ello, no dejó a un lado lo maravilloso y algunos aspectos de la vida religiosa, como la liturgia y el fenómeno monástico. Llena de documentos, insertados sin embargo en un marco caracterizado por la edificación y la celebración, es la historia de Teodoreto, obispo de Ciro, en Siria, fallecido después del 460 y último gran representante de la exégesis antioquena. Dejó también una serie de comentarios a gran parte de la Biblia y

numerosas obras apologéticas y teológicas. Apreciado por los bizantinos por su equilibrio interpretativo, a pesar de sus atormentados incidentes eclesiásticos, Teodoreto (que sigue leyendo y citando los *Hexapla*) fue el último heredero de la tradición de cultura y sensibilidad filológica que habían sido propias de Eusebio de Cesarea. Con él se cierra la época de las historias eclesiásticas del s. V, compuestas muy a menudo por laicos que gravitan en torno a Constantinopla. Sus obras celebran la Iglesia dentro del imperio y su expansión misionera, dejando a un lado los complejos acontecimientos internos caracterizados por divisiones doctrinales entrelazados con rivalidades políticas. Entre las del s. VI, destacan la historia de Evagrio el Escolástico, un laico ortodoxo muy atento a los acontecimientos profanos, y la afortunada síntesis que Teodoro el Lector llevó a cabo basándose en las tres grandes obras históricas del siglo anterior (Sócrates, Sozomeno, Teodoreto). Llamada por ello «tripartita», esta obra consiguió difundirse muy rápidamente y fue traducida también al latín. Un éxito muy parecido obtuvo el género de las cronografías, de tradición profana, inaugurado en el s. III entre los cristianos por Julio Africano y desarrollado, con una actitud crítica muy distinta, por Eusebio y por Jerónimo. Se perdió (excepto algunos fragmentos) la composición del presbítero Felipe de Side, enorme pero mediocre, compuesta en la primera mitad del s. V, mientras que se difundió de forma extraordinaria la obra de Juan Malala (en siríaco «rétor»), narración entre la historia y la fantasía escrita en el s. VI.

En el Oriente que ya se puede definir bizantino, la cultura y la literatura cristianas están caracterizadas, a partir del s. V, por una tendencia generalizada a la recopilación y a la síntesis de la herencia literaria precedente. Extremadamente significativas, y precursoras de una serie de desarrollos que rebasaron los límites del cristianismo oriental, son en el ambiente eclesiástico la preocupación por mostrar continui-

dad con los grandes autores del pasado y la acentuación del concepto de tradición, considerado fundamental por Ireneo y desarrollado ya tres siglos antes. En este sentido, hay que destacar a Cirilo, poderoso patriarca de Alejandría desde el 412 hasta el año de su muerte, el 444. Es uno de los autores mayores y más prolíficos de toda la literatura cristiana griega, y sus numerosísimas obras se difundieron en traducciones latinas y orientales ya durante su vida. Compuestos gracias a la eficiencia y la riqueza de los archivos, de la biblioteca y de la cancillería patriarcales, los escritos de Cirilo son en su mayoría exegéticos y teológicos. Pero los hay también apologéticos, como el *Contra Iulianum*, que ha sobrevivido en buena parte y que permite reconstruir el *Contra Galilaeos*, la obra perdida del emperador estigmatizado por los cristianos como «el apóstata». Ultimo gran representante de la tradición alejandrina, Cirilo recurre en sus obras a sistemáticas y abundantes citas escriturísticas y a los escritos de los autores precedentes —entre ellos, sobre todo Atanasio— hasta el punto de que fue definido en los siglos VI y VII «custodio de la exactitud» y «sigilo de los Padres». Un método análogo adopta Teodoreto —enfrentado con Cirilo desde el punto de vista doctrinal— en el diálogo titulado *Eranistes*, es decir el «mendigo» hereje que recoge sus opiniones entre las desviaciones doctrinales precedentes. Éste es el origen de un género literario vital a lo largo de todo el período bizantino: los florilegios dogmáticos, colección de pasajes preparada para apoyar una tesis doctrinal determinada. Abundantes y fiables en su mayoría, estas compilaciones estaban preparadas por diversos partidos teológicos, y se difundieron en el mundo latino ya a mediados del s. V con el papa León I, llegando a convertirse en un material valioso, sobre todo porque contienen textos de otra manera perdidos. Éste es el caso, por ejemplo, de los *Sacra parallela*, colección que incluye millares de pasajes teológicos, morales y ascéticos. La tradición la atribuye a

Juan de Damasco, monje de cultura árabe fallecido a mediados del s. VIII, con quien se cierra convencionalmente la patrística griega y que tuvo un notable influjo en la cultura de Occidente.

El origen de las *catenae*, un género literario que ha desempeñado un papel muy importante en la transmisión de los textos cristianos y en el desarrollo de la filología, se remonta a los comienzos del s. VI y al ambiente cultural de Gaza. Sobre la génesis de las *catenae* —colecciones de pasajes de distintos autores que habían comentado un mismo libro bíblico— no hay consenso entre los especialistas. El problema concierne su relación con los escolios (breves notas explicativas en textos literarios y jurídicos), que surgieron más o menos en el mismo período, y la cuestión es si los escolios deben considerarse el modelo de las *catenae* o si, al contrario, éstas los han precedido. Según la opinión mayoritaria, en el ámbito cristiano Procopio de Gaza se considera el inventor de estas antologías exegéticas. Fallecido después del año 530, este literato fue el exponente más brillante de la escuela fundada entre los siglos V y VI en la ciudad palestina, donde florecieron muchos intelectuales cristianos. Uno de sus hermanos, Zacarías el Escolástico, compuso una *Historia eclesiástica*, fuente principal de la de Evagrio, que sobrevivió sólo parcialmente en siríaco. El nombre griego de estas compilaciones no es *seira* (atestiguado sólo a finales de la época bizantina), es decir, el correspondiente a *catena* —término latino medieval que se aplicó a la célebre *Catena aurea* sobre los evangelios de Tomás de Aquino— sino simplemente *eklogai* («extractos»). La sucesión de pasajes en estas recopilaciones explica muy bien la denominación latina, que ha arraigado en las lenguas modernas, salvo en inglés y español. Muy conocidas en ámbito bizantino, estas colecciones se tradujeron en diversas lenguas orientales y en latín, y en estos idiomas se realizaron obras análogas. Las *catenae* griegas

pueden ser transcritas a toda página en una o dos columnas, en las que los versículos bíblicos alternan con los distintos comentarios, completados por el nombre, a menudo abreviado, de los respectivos autores. Más frecuente es, sin embargo, encontrar el texto escriturario en el centro de la página con las explicaciones en los márgenes superior, inferior, externo y, a menudo, también interno, y con un sistema de signos de reclamo. La naturaleza de las *catenae* es explicada por Procopio en el prefacio de su comentario al Octateuco. Tras haber reunido en un único texto las interpretaciones de los exegetas precedentes —extraídas de comentarios específicos o de otros textos donde se hallaban esparcidas— por las excesivas dimensiones de la compilación, Procopio decidió elegir una sola explicación, en el caso frecuente de repeticiones o concordancias, representativa de todas las demás, conservando, en cambio, las disonantes. En la evolución de las *catenae*, los textos se citan a menudo al pie de la letra, y a veces extensamente, pero también se reducen, se resumen y se reescriben para dejar espacio a otras interpretaciones. A diferencia de los florilegios, las *catenae* no muestran en general preocupaciones ideológicas y mencionan exegetas de todo tipo de tendencias —excepto eventuales, pero no frecuentes, comentarios acerca de la ortodoxia de unos u otros— convirtiéndose en un valioso vehículo de textos que de otra manera se habrían perdido. Más allá de la oscuridad de sus orígenes, el género literario obtuvo un éxito sin precedentes y se mantuvo vivo durante más de un milenio. En efecto, algunas *catenae* son del s. XVI, cuando ya otras se empezaban a imprimir. Las *catenae* manuscritas que hoy en día se conservan, a menudo aún no estudiadas, alcanzan algunos millares de ejemplares.

VIII

LA EDAD MEDIA
O LA LEYENDA DE LOS SIGLOS OSCUROS

1. Entre griegos y latinos

Edad Media, es decir, «edad del medio». Parece una definición neutra desde el punto de vista histórico y, sin embargo, encierra una fuerte ideología. El término ha llegado así a ser sinónimo de período oscuro y bárbaro. El origen de esta valoración se remonta a los primeros humanistas, sobre todo a los italianos. Definieron como «del medio» la época transcurrida entre el esplendor cultural de la antigüedad y la edad nueva, la suya, que anhelaba restaurar el esplendor perdido tras la oscuridad de muchos siglos. A esta interpretación cultural se añadió otra de tipo religioso, que subrayaba la necesidad de reformar la Iglesia y reconducirla a su estado primitivo ideal. La Ilustración dieciochesca agudizó la polémica contra el oscurantismo eclesiástico, desbaratado por las «luces» de la Edad Moderna. Esta línea fue reforzada por distintas interpretaciones historiográficas decimonónicas, a pesar de las alabanzas románticas a la Edad Media. Durante el mismo s. XIX, la causa de la Edad Media empezó a ser asumida y defendida por parte de los católicos. La reapertura del problema recurrente de las periodizaciones y algunas corrientes históricas, en particular las que estudiaban los problemas de las continuidades de «larga duración», empezaron a demoler en el s. XX la imagen de una Edad Media negativa y oscurantista: basta pensar en el descubrimiento y en la valoración de la antigüedad tardía (*Spätantike*) o en la reconstrucción de los fulgores otoñales de la tardía Edad Media hecha por Johann Huizinga (1872-1945). Desde el

punto de vista de la historia de la cultura y de la transmisión de los textos, para hacer justicia a los legendarios siglos oscuros basta con señalar que son medievales casi todos los manuscritos gracias a los cuales se ha conservado lo que queda de las literaturas antiguas. En otras palabras: si el Oriente bizantino y el Occidente latino no hubieran transmitido el patrimonio cultural de la antigüedad, éste habría desaparecido definitivamente. Desde este punto de vista, la expresión «edad del medio» ha de entenderse como época de mediación, teniendo en cuenta los innegables aspectos de continuidad cultural, fundamentales en la formación de la mentalidad europea occidental y oriental. Esta continuidad es percibida con plena conciencia por el gramático Bernardo de Chartres a principios del s. XII. Se imaginaba a sí mismo y a sus contemporáneos «como enanos sentados en hombros de gigantes»: ven más que quienes los sostienen, no por una mayor agudeza visual o por una mayor estatura, sino porque los eleva la grandeza de sus predecesores[1].

También desde el punto de vista de una historia de la filología y de la cultura en ámbito cristiano, la continuidad cultural entre la antigüedad tardía y la alta Edad Media se presenta como un fenómeno que afecta a una serie de ambientes, sin personalidades de renombre. Se trata de círculos restringidos, aunque probablemente no tanto más restringidos que los antiguos o tardoantiguos. En esa época, el monaquismo occidental consolida su desarrollo. A pesar de estar circunscrito al principio a ambientes determinados, se mostrará pronto capaz de influencias más amplias, revelándose decisivo para la historia cultural europea. Ya desde la época de

---

[1] La célebre y sugestiva imagen es evocada por Juan de Salisbury (*Metalogicon* III,4; PL 199, col. 900).

Jerónimo y Rufino, la propaganda y los ambientes monásticos habían sido ocasión y lugares de encuentro y mediación entre Oriente y Occidente, a través de la circulación y traducción de textos muy difundidos. En el ámbito monástico, la continuidad entre los siglos V y VI es perfecta. Los monjes escitas, procedentes de un territorio bilingüe situado en la actual Rumania, Juan Casiano (que se estableció en Marsella y murió hacia el año 435) y Dionisio el Exiguo (activo durante casi medio siglo en Roma, donde murió hacia el año 545) desempeñaron un papel de importancia relevante en la recepción y en la traducción de textos de origen griego. Del primero, son decisivas las *Institutiones* para el desarrollo del monaquismo medieval, traducidas y resumidas en griego, y las *Conlationes* («conferencias»). Ambas obras gozaron de gran fortuna, arraigadas como estaban en la tradición alejandrina. Dionisio fue un traductor extraordinario. Compuso la importante colección de decisiones conciliares y papales conocida como *Collectio Dionysiana* —luego *Dionysio-Hadriana* cuando fue integrada por el papa Adriano I y enviada a Carlomagno— y tradujo el *De conditione hominis* de Gregorio de Nisa, a menudo atribuido erróneamente en la Edad Media al Nacianceno. Dedicó su traducción a Eugipio, el monje que, a su vez, se hizo cargo de una afortunadísima antología de Agustín. Dionisio es célebre por haber hecho un cómputo cronológico del nacimiento de Cristo. Lo fijó en el año 753 desde la fundación de Roma, cometiendo un error que lo retrasaba cuatro o cinco años. Singular es una parte de la historia de las *Conlationes*, luego bastante afortunada. A causa de algunos pasajes considerados poco ortodoxos, la obra de Juan Casiano había sido incluida entre los textos reprobados en la sección *De libris recipiendis et non recipiendis* del conocido *Decretum Gelasianum*. Este documento se atribuía a Gelasio I, papa entre 492 y 496, pero se remontaba en realidad a

principios del s. VI. Sin embargo, poco tiempo después, Casiano fue recomendado en la *Regula* de san Benito y pudo salvarse, por lo menos de las manipulaciones de correctores celosos. No corrió la misma suerte una colección de cánones conciliares llamada *Prisca*, anterior a la de Dionisio el Exiguo. Uno de sus códices, copiado en el s. VI o VII y conservado en Oxford, testimonia que fue mutilado a finales del s. XVI por Christophe Justel, lector hugonote para quien el calificativo de celoso sería un eufemismo[2].

En la mediación entre Oriente y Occidente y en la fundación de la cultura medieval fue fundamental, en el s. VI, el papel desempeñado por Boecio, por Casiodoro y por la fundación monástica de Vivarium, un latifundio de su propiedad cercano a Squillace, en Calabria. Casi coetáneos y pertenecientes a familias influyentes y quizás emparentadas, ambos estuvieron al servicio de la monarquía goda, pero con destinos bien distintos. Caído en desgracia, Boecio fue ajusticiado hacia 525, mientras que Casiodoro se retiró de la vida política y murió nonagenario a principios de los años ochenta. Filósofo refinado y teólogo platónico, Boecio, además de traducciones de Aristóteles y Porfirio, dejó algunas obras —entre ellas un *Quadrivium* y un *De consolatione philosophiae*, escrito mientras esperaba su ejecución— muy leídas y comentadas durante toda la Edad Media[3]. Sus traducciones, conservadas en distintas redacciones, esmeradas e importantes también para la constitución del texto griego, fueron textos de estudio fundamentales.

---

[2] El códice es el *Mus. 100-102* de la Bodleiana. Cf. Turner (1929) y Schwartz (1936).

[3] Para la *Consolatio philosophiae* sigue siendo fundamental Courcelle (1967). Su traducción manuscrita más antigua está estudiada en Troncarelli (1981).

Más específicamente filológicas fueron tanto la obra de Casiodoro como la incidencia que tuvo en la cultura medieval. Escribió obras históricas, entre las cuales destaca una desaparecida *Historia Gothorum*, importante por ser la primera historia de un pueblo bárbaro, que fue resumida en los *Getica* del historiador godo Jordanes. Compuso también un *De anima* muy difundido, que si bien pertenecía a la colección epistolar de las *Variae* fue copiado como obra aparte, una extensa *Expositio Psalmorum*, único comentario patrístico latino al Salterio completo además de los de Agustín y Arnobio el Joven, dos libros de *Institutiones* y un *De ortographia*. Este escrito, el último de su autor, ya nonagenario cuando lo dictó, estaba dirigido a los monjes encargados de la transcripción de códices. Esta producción, de carácter más práctico e inmediato, no alcanzó el nivel de la obra boeciana, pero, por lo mismo, fue más eficaz y se aprovechó rápidamente, en tanto que las obras de Boecio sólo se leerían (en parte traducidas al griego) siglos más tarde. Los dos libros de las *Institutiones* de Casiodoro constituyeron un inteligente manual de estudio y de trabajo para los monjes, más que la coetánea y fundamental *Regula* de san Benito. Ésta no se detenía en el aspecto cultural de la vida monástica, aunque dicha dimensión se recuperó más tarde, en el ámbito del monaquismo. Así lo demuestra el papel que, en el proceso de transmisión de textos, desempeñó la abadía de Montecassino, fundada por Benito en el año 529 y regida por él hasta su muerte en el 547.

La obra de Casiodoro nos ha llegado en tres redacciones. La primera constituiría la edición que se remonta a su autor. Así lo revela la suscripción recogida en el manuscrito más antiguo de los que han sobrevivido. En ella, se le declara *codex archetypus ad cuius exemplaria sunt reliqui corrigendi* («códice modelo según cuyos ejemplares hay que

corregir los demás»)[4]. A pesar de esta afirmación, la vitalidad de las otras dos redacciones en la tradición manuscrita muestra que las *Institutiones* fueron un texto vivo, continuamente adaptado y readaptado. La obra de Casiodoro pretende introducir en el estudio de la Biblia, comparado con la escala que une tierra y cielo en el sueño de Jacob[5]. En línea alejandrina, insiste en la necesidad de explicar los pasajes oscuros por otros más claros, y en la importancia de las disciplinas profanas, a las que dedica todo el libro segundo, para profundizar en el estudio del texto bíblico. Si se prescinde de las observaciones de Jerónimo, que no son sistemáticas, resulta innovadora la atención, minuciosa y previsora, prestada a los aspectos técnicamente más filológicos de la labor de los copistas, como los criterios de transcripción y corrección. Según el autor, no hay que abusar de ésta última con la pretensión de adaptar las particularidades del texto bíblico a un lenguaje más clásico. Casiodoro reflexiona también sobre el significado del trabajo de los amanuenses, contemplado como una misión cristiana que conlleva la predicación «con la mano» (la que transcribe los códices) y la lucha «con la pluma y la tinta» (*calamo atramentoque*)[6]. A la teoría expuesta en las *Institutiones*, que incluyen un elenco de autores cristianos considerados de importancia, le siguieron las realizaciones. Se formó así una biblioteca considerable, que quizás confluyó en Roma y luego se dispersó, y se prepararon comentarios bíblicos y traducciones del griego (no todas

---

4 El códice (Bamberga, *Patr. 61*) fue transcrito en la segunda mitad del s. VIII en el área beneventana-casinesa.

5 El célebre episodio bíblico, interpretado de muchas formas, se encuentra en Génesis 28,10-22.

6 La recomendación de no corregir no es absoluta, como ningún criterio filológico, y no afecta a errores evidentes. La celebración de la actividad de los copistas se encuentra en *Institutiones* I,15 y 30.

conservadas) que comprendían obras de Flavio Josefo, Clemente de Alejandría, Orígenes y Juan Crisóstomo, además de novedades como la *Historia ecclesiastica tripartita* de Teodoro el Lector.

La obra de mediación de Casiodoro y de los monjes de Vivarium, el continuo intercambio cultural entre Oriente y Occidente —en Roma, entre los siglos VII y VIII, se suceden varios papas de cultura griega— y la conciencia del bilingüismo cristiano, que nunca faltó en Occidente, en parte gracias a la liturgia y en el marco, intuido y sintetizado por Isidoro, de las «tres lenguas sagradas»[7], no impidieron un proceso fatalmente progresivo de extrañamiento lingüístico —y en seguida cultural, político y doctrinal— entre las dos partes principales de la cristiandad. Por su parte, la autonomía lingüística y cultural de las distintas Iglesias orientales las alejó y acabó por separarlas de la Iglesia imperial bizantina, sobre todo tras la expansión persa y árabe. A mediados del s. VIII, el último papa griego, Zacarías, tradujo a su lengua materna los *Dialogi*, el escrito más célebre de su antecesor Gregorio I[8]. En esta obra, hacia el año 593, el pontífice había ensalzado las vidas y milagros de los santos de Italia (entre ellos Benito), como había hecho Gregorio, obispo de Tours, con los de la Galia. De este modo, el papa llamado Magno, autor fundamental para la Edad Media latina, llegó a ser para los griegos *Gregorios dialogos*. Al mismo tiempo, la difusión y la extraordinaria fortuna que tuvieron en Occidente los escritos de carácter neoplatónico atribuidos a Dionisio el Areopagita[9],

---

[7] El pasaje se encuentra en *Etymologiae* IX,1. Sin embargo, el concepto está presente ya en Hilario (*Institutio psalmorum* 15) y tendría fortuna.

[8] Cf. Maltese (1994).

[9] Según Hechos de los apóstoles 17,34, se trata de uno de los que Pablo convirtió en Atenas.

que en realidad databan de finales del s. V, inducirían a los latinos a mantener cierta relación con el griego. Dante llegaría a juntar a los dos autores fundamentales para la Edad Media latina, haciendo reconocer a Gregorio Magno —que llegado al paraíso *di sé medesmo rise* («rió de sí mismo»)— la bondad de las teorías del Pseudo-Dionisio sobre las jerarquías angélicas, diferentes de las del papa, pero compartidas por el poeta en la *Commedia*[10].

2. EL MILAGRO DE LAS ISLAS

Entre los mitos historiográficos más acreditados en épocas bastante recientes se halla el del «milagro irlandés» en la historia de la cultura. Según esta reconstrucción, en la alta Edad Media, habrían sido los irlandeses, recién cristianizados y latinizados, los que salvaron la tradición clásica y la reintrodujeron en el continente mediante sus múltiples misiones y las numerosas fundaciones monásticas que diseminaron por toda Europa. Esta reconstrucción, basada en datos innegables, pero enfatizada, se morigeró ya a principios del s. XX. Como todas las leyendas, también ésta encierra sin embargo una incontrovertible verdad histórica. Recalca la incidencia real que el movimiento misionero irlandés y el consiguiente desarrollo de una cultura insular (que se originó en Irlanda y se extendió a Britania) tuvieron en la conservación del patrimonio clásico y en la formación de la tradición cultural europea, asociándose al renacimiento carolingio gracias a algunos personajes relevantes como Alcuino y Juan Scoto Eriúgena. Si bien es una exageración pensar que en Irlanda se haya concentrado la mayor parte de los textos

[10] El episodio se encuentra en el *Paradiso* XXVIII, 130-135.

clásicos y cristianos, y que sin los irlandeses la tradición de la antigüedad habría desaparecido, el papel de los misioneros irlandeses y su pasión por los libros contribuyeron a la propagación del conocimiento de los textos antiguos. Esto fue posible gracias a la proliferación de fundaciones monásticas en todo el territorio de Britania y en el continente. Los que habían sido evangelizados y latinizados llegaron a ser, a su vez, evangelizadores y agentes importantes para la transmisión de la cultura. El interés por el patrimonio cultural antiguo y la transmisión de los textos muestran entre los irlandeses unas características peculiares. Entre ellas destacan: un amplio conocimiento de la tradición cristiana, cierto interés por el griego, la elaboración de escrituras propias —lo mismo que ocurría en la España visigoda y en la Galia merovingia con el desarrollo de las minúsculas [11]— y el comienzo de la tendencia —debida a una originaria extrañeza hacia el latín (Irlanda nunca fue conquistada por los romanos)— a introducir en la transcripción sin separación de vocablos (*scriptio continua*), común a todas las escrituras griegas y latinas, la división de palabras. Todo esto permite hablar de milagro irlandés en el sentido de una cultura insular ferviente y viva que pronto ejerció una notable influencia en el continente.

Las figuras emblemáticas de este mundo tan singular son las de los misioneros irlandeses y las de algunos estudiosos anglos. La evangelización de Irlanda se remonta probablemente a principios del s. V y está relacionada con la figura de Patricio. Originario de Britania, con dieciséis años fue lleva-

[11] Las distintas escrituras minúsculas se desarrollaron en el Occidente latino desde las precedentes mayúsculas —primero las capitales, luego las unciales— a través de las semiunciales, que en el alfabeto mayúsculo introdujeron algunos caracteres minúsculos.

do a Irlanda y vendido como esclavo. Tras huir, regresó para predicar la fe cristiana que se extendió por la isla junto con la influencia latina, hasta entonces extranjera, en una coexistencia singular con el elemento céltico originario. En la historia del apóstol de Irlanda (muerto, según la tradición, el año 461) se encuentra uno de los rasgos más relevantes del cristianismo irlandés por su significado cultural: la predisposición a la migración (*peregrinatio*). Junto con una curiosidad incansable y una gran vivacidad intelectual, ésta constituiría de forma duradera el elemento más vital de su influencia externa. De origen británico como Patricio y algunos años anterior a él fue el monje Pelagio, cuyas teorías exaltaban la capacidad del hombre para salvarse, minimizando la aportación de la gracia divina. Sus teorías se difundieron ampliamente y fueron duramente criticadas y consideradas heréticas por Jerónimo y por Agustín. También Pelagio abandonó su patria. Tras pasar por Roma y Oriente, dejó un comentario al epistolario paulino conservado por la tradición insular. Las primeras misiones irlandesas se dirigieron hacia Escocia. Aquí, en Iona (también llamada Hy), una pequeña isla en la costa occidental, un tal Columba (en gaélico *Colum Cille*, «paloma de la Iglesia»), monje de estirpe real convertido en «peregrino de Cristo», fundó en 563 un monasterio que pronto llegó a ser decisivo como centro propulsor de ulteriores misiones y fundaciones monásticas en el resto del país. Entre ellas, las que más destacan, hacia el año 635, son las de Lindisfarne, la «isla santa» de la costa escocesa oriental, las de Malmesbury en la Britania meridional y, hacia finales del siglo, en el litoral oriental de Nortumbria casi al límite con Escocia, los dos monasterios gemelos de San Pedro en Wearmouth y de San Pablo en Jarrow, fundados respectivamente en 674 y en 682 por Benito Biscop.

Mientras tanto, otro monje irlandés casi contemporáneo de Columba, Columbano, pasó desde el monasterio irlandés

de Bangor al continente. Allí dio origen a una serie de fundaciones monásticas que llegaron a ser importantes centros difusores de cultura. El abad irlandés fundó en la Galia, hacia el año 590, Luxeuil, y desde allí, hacia el año 660, salieron los monjes que fundaron más al norte Corbie. Columbano pasó luego por la zona del lago de Constanza —donde se afincó su discípulo Galo y donde, un siglo después, se fundó el monasterio de San Galo— y llegó finalmente a Bobbio, en los Apeninos sobre Piacenza. En este monasterio, fundado en 612, murió Columbano el año 615. Más o menos en los mismos años salieron las misiones romanas a territorios anglosajones, que, con sus invasiones, habían originado la desaparición del cristianismo, presente en Britania desde principios del s. IV. En el 597 llegó a esos lugares el monje romano Agustín, que había sido enviado por el papa Gregorio y fue nombrado por él primer arzobispo de Canterbury, luego sede primacial de la Iglesia en Inglaterra. Con el objetivo de apoyar la adopción de los usos eclesiásticos romanos frente a los célticos [12], se envió una segunda misión romana en el año 668. El papa Vitaliano consagró arzobispo de Canterbury a Teodoro de Tarso, de cultura griega, y lo envió junto con otros dos monjes: el africano Adriano y Benito Biscop, el aristócrata originario de la región de la Nortumbria que había estado en Roma varias veces, se había ordenado monje en la Galia y fundaría los monasterios gemelos de Wearmouth y Jarrow. Este doble movimiento, de las islas al continente y viceversa, tuvo carácter de misión religiosa y misión cultural. Algunos de los más importantes manuscritos bíblicos de la Vulgata

[12] El problema fue debatido en el 664 en el sínodo de Whitby, que fue convocado por Oswiu, rey de Nortumbria, y decidió el paso de su reino al uso romano. Un papel decisivo para la victoria del partido romano lo desempeñó Wilfrid, después arzobispo de York, que fue a Roma con Benito Biscop.

remiten a los monjes de la Nortumbria. Entre estos documentos, destacan los evangelios de Lindisfarne[13], transcritos y espléndidamente miniados hacia el año 690, y el códice Amiatino, el testimonio más antiguo de la traducción jeronimiana. Éste se realizó en el decenio posterior (junto a otros dos ejemplares que se perdieron)[14] en Wearmouth y Jarrow, tomando como modelo un códice de Vivarium. Era ésto el llamado *codex grandior* de Casiodoro —con toda la Biblia y, por esta razón, conocido como *pandectae*, del griego *pandektes*, es decir, «que lo reúne todo»— traído desde Roma por Benito Biscop[15]. Junto con los monjes insulares —entre los que destacan, en los siglos VII y VIII, Willibrord, originario de Nortumbria, y Bonifacio, procedente de Wessex, misioneros entre los frisones y los germanos— y junto con los enviados desde Roma, viajó siempre, en ambas direcciones, una gran cantidad de manuscritos. Desde el punto de vista de la circulación libresca, fue decisivo en los siglos posteriores el papel de las fundaciones monásticas insulares —durante el s. VIII nacen Reichenau y Murbach, cerca del lago de Constanza, luego Fulda y Hersfeld en la Alemania central— y de otros centros culturales, como el que surgió en el corazón del s. VIII en torno al irlandés Virgilio, obispo de Salzburgo[16].

---

[13] El códice se encuentra ahora en la British Library (*Cotton Ms. Nero D IV*). Escrito en honor a Cutberto (obispo de Lindisfarne muerto en el año 687), según una leyenda muy corriente estaba sumergido en el mar y fue encontrado indemne. La historia la reconstruye Kenyon (1939) 184-6.

[14] Algunos fragmentos de uno de los códices que se perdieron se descubrieron en 1909 y en 1937, y se hallan ahora en la British Library (*Add. Mss. 37777* y *45025*). Para confeccionar cada uno de los tres grandes códices bíblicos se necesitaron alrededor de quinientas cabezas de ganado.

[15] Enviado a Roma por quien lo había encargado, el abad Ceolfrido, y ahora en la Biblioteca Laurenziana de Florencia, el manuscrito se guardó durante mucho tiempo en el monasterio del Monte Amiata, de donde procede su nombre. Cf. Halporn (1980) y Gribomont (1986).

[16] Quizás autor de la cosmografía trasmitida bajo el nombre de un tal Ético Istro y

Entre los rasgos que caracterizan a los autores insulares, además de una lengua particularmente artificiosa (sobre todo entre los irlandeses, que no habían sido latinizados), destacan el interés por la gramática y por la exégesis, a menudo extendida a la literatura apócrifa y desarrollada con originalidad. Frecuentes son las obras geográficas y eruditas. Jerónimo suele estar entre los autores más leídos, y las fuentes empleadas son numerosas y variadas. Lo muestra el conocidísimo *De locis sanctis* de Adamnano, descendiente de la familia real de Columba (cuya biografía escribió) y abad de Iona en el s. VII. Para compilar su obra sobre Tierra Santa, el monje irlandés utilizó, además de a Jerónimo, a Flavio Josefo y los *Chronica* de Sulpicio Severo. Pero se basó, sobre todo, en el relato del viaje a Oriente del obispo galo Arculfo, que él anotó en tablillas enceradas y reelaboró cotejándolo con sus fuentes. Amplia fue también la predilección por las obras de carácter hagiográfico, y además de la de Patricio, se conservan vidas de Columba, Columbano, Cutberto, Wilfrid y Bonifacio. Cultivaron también la literatura poética. En la Biblioteca Ambrosiana de Milán hay un códice que contiene el antifonario de Bangor, escrito en ese monasterio irlandés hacia finales del s. VII, que pasó a Bobbio y fue editado con ese título por Muratori en 1713. Es una muestra del interés por los himnarios litúrgicos. Notables por su originalidad son los oscuros *Hisperica famina* (literalmente «lengua occidental»), que mezclan extraños vocablos con otros griegos y hebreos latinizados y con un considerable número de adivi-

conocido por haber supuesto que la Tierra era redonda, fue denunciado por esta razón y por la irregularidad de su elección episcopal en un recurso al papa Zacarías, que no se pronunció sobre el primer asunto, pero lo condenó por la cuestión canónica. Bonifacio mismo fue quien lo acusó, pero tras su muerte Virgilio fue consagrado obispo. Muy venerado en su diócesis, en 1233 fue canonizado por Gregorio IX.

nanzas en verso. Son obra del brillante Aldelmo, de la familia real del Wessex, educado en Malmesbury y Canterbury, donde hacía poco tiempo Teodoro de Tarso y Adriano habían introducido y desarrollado la educación clásica. De esta se aprovechó, en Wearmouth y Jarrow, el máximo exponente de la cultura insular, Beda el Venerable. Nacido hacia el año 673, con su muerte en el 735 se da por concluida la época patrística en Occidente. Gran conocedor de la literatura cristiana antigua y cuidadoso en declarar sus fuentes, fue el primero en indicarlas con exactitud y se preocupó de que estas notas suyas fueran copiadas por los copistas[17]. Beda fue, en primer lugar, un comentarista de las Escrituras. Dejó además un conjunto de obras de distintos géneros: homilético, hagiográfico, poético, histórico, gramatical y científico. Destaca, entre ellas, la *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (en realidad de todas las poblaciones británicas), donde utiliza la datación del nacimiento de Cristo introducida por Dionisio el Exiguo. Llega hasta sus tiempos y narra su propia vida, insertando el catálogo de sus obras. Demuestra un interés filológico específico en el *De ortographia* y en las obras exegéticas, sobre todo en la *Expositio* sobre los *Hechos de los apóstoles* y en la tardía *Retractatio* sobre el mismo libro bíblico, donde subraya con cierta satisfacción sus progresos con el griego. En estos textos relata cómo sus monjes se quedaron desconcertados por la existencia de diferencias entre los códices bíblicos. Mostrando una notable sensibilidad crítica, Beda las explica como normalizaciones introducidas por copistas bajo la influencia del uso litúrgico, pero también como traducciones diversas de los originales, si bien aclara que también éstos también podrían ser incorrectos.

---

[17] La recomendación se expresa en el prólogo del comentario a Lucas y es repetida en el comentario a Marcos.

3. El embudo de la transliteración

En la historia de la tradición manuscrita, el Oriente bizantino y el Occidente latino difieren notablemente. Elias Avery Lowe pudo recoger en sus *Codices Latini Antiquiores* (1934-1966) casi doce mil manuscritos anteriores al s. IX, tanto clásicos como cristianos. Muy inferior es el número de códices griegos pertenecientes al mismo período que han sobrevivido gracias a las bibliotecas, casi exclusivamente cristianos, y entre los cuales destacan los grandes manuscritos bíblicos. Entre los motivos que explican esta diversidad no hay que olvidar dos fenómenos históricos de importancia capital. Por un lado, la progresiva restricción, a partir del s. VII, del imperio bizantino y, por consiguiente, de los territorios de habla griega, junto con el crecimiento de las literaturas cristianas en las distintas lenguas orientales. Por otro, el fin del imperio con la caída de Constantinopla en manos turcas en 1453, el consiguiente dominio turco y la interrupción traumática de una continuidad lingüística, cultural y religiosa que duró más de mil años, sin considerar las destrucciones y dispersiones como las que siguieron a la trágica toma de la capital bizantina por los cruzados latinos en 1204. Sin embargo, estas razones no explican por sí solas la escasez de manuscritos griegos anteriores al s. IX, debida principalmente a un fenómeno que en Oriente se produjo a partir de finales del s. VIII, cuando se realizó el paso de la grafía mayúscula a la minúscula. Se trata de la transliteración (del griego *metacharakterismos*), término que en las lenguas modernas designa también la transcripción de un texto de un alfabeto a otro (*metagrammatismos*), como la de las Escrituras hebreas a caracteres griegos en la segunda columna de los *Hexapla* origenianos. Por razones prácticas, los libros, hasta entonces copiados con grafías mayúsculas —llamadas en paleografía hasta hace algún tiempo unciales, con un término sacado del

ámbito latino, que requerían para su ejecución amplia disponibilidad de soporte y de tiempo— se empezaron a transcribir adoptando grafías minúsculas. Ya conocidas en ámbito no libresco, resultaban mucho más fáciles y rápidas en su ejecución. Tenían, además, una ventaja añadida: ocupaban menos sitio, en una época en la que el abandono casi definitivo del papiro no se compensaba por el uso del papel, introducido en el mundo bizantino desde que los árabes, a finales del s. VIII, habían aprendido a fabricarlo gracias a los chinos. Este paso a la grafía minúscula, que se realizó con bastante rapidez a lo largo del s. IX, a causa de su complejidad y del empeño que requería produjo un estrechamiento en el proceso de transmisión de los textos, que llegaron a salir de esta época como si lo estuvieran haciendo a través de un embudo.

Se trata de una reconstrucción hipotética, como casi siempre ocurre en el ámbito de la tradición manuscrita. Ésta sobrevivió tan sólo parcialmente y es probable que los textos transliterados hayan sido cotejados con otros ejemplares en mayúscula, que poseerían variantes. Se fomentó así la extensión del fenómeno de la contaminación, por el que una copia depende no sólo de su propio modelo, sino también de otros ejemplares utilizados para un control. De todos modos, los libros antiguos, tras haber sido copiados en la nueva escritura, la mayoría de las veces estaban destinados a ser abandonados y a perderse. En los países sometidos a la dominación árabe, la literatura griega se empezó a traducir a menudo a través de la mediación del siríaco. El fenómeno afectó también a los textos cristianos, dando lugar a una literatura árabe cristiana (las traducciones bíblicas parecen remontarse al s. IX), que llegó de esta forma a acoplarse a las demás literaturas cristianas orientales precedentes. Paralelamente, se originaba un natural y progresivo agotamiento de la transmisión manuscrita de los textos griegos en el Oriente no bizantino. La concomitancia de todos estos fenómenos explica por lo

tanto la escasa supervivencia de manuscritos griegos anteriores al s. IX, mientras que en el Occidente latino la distinta evolución de las escrituras y la mayor continuidad cultural están en la base de la conservación de numerosos códices antiguos. El paso de las escrituras capitales y unciales a formas donde se introducían elementos minúsculos (las escrituras semiunciales) se produjo ya a partir del s. VI, y el paso a escrituras minúsculas connotadas geográficamente (visigótica, merovingia, insular, beneventana) entre el s. VII y el s. VIII. Para el Oriente bizantino, un papiro conservado en Viena contiene algunas firmas autógrafas de los obispos que asistieron al III Concilio Ecuménico de Constantinopla —celebrado entre los años 680 y 681 y definido como el concilio de los filólogos, por haberse ocupado ampliamente de la autenticidad de unos documentos eclesiásticos anteriores— y muestra cómo algunos de los presentes ya utilizaban las escrituras mixtas[18] para las firmas. A casi un siglo y medio más tarde se remontan dos de los más antiguos manuscritos griegos que testimonian el nuevo modo de escribir, ambos cristianos. El *Vaticano griego 2200* —copiado en grafías muy cercanas a las documentarias, en papel espeso y oscuro, hacia el año 800, en una provincia oriental del imperio— contiene la *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi*, un extenso florilegio dogmático compuesto entre los siglos VII y VIII. Fechado en 835, el evangeliario Uspenskij, conservado en San Petersburgo[19], fue transcrito en el monasterio constantinopolitano de Studios en una minúscula ya desarrollada y elegante, que induce a los especialistas a fechar casi medio siglo antes la adopción de la nueva escritura en ámbito libresco.

[18] El documento se recuerda en Devreesse (1954) 30.

[19] Así llamado por el nombre de su comprador, el códice es el *Petropolitano griego 219*.

En los tres siglos precedentes la transliteración, la producción libresca y la actividad cultural parecen haber conocido en ámbito bizantino un período no particularmente propicio. Al principio de esta época, caracterizada por las compilaciones y por la reelaboración del patrimonio cultural precedente, se sitúa, a finales del s. V, el origen de la literatura areopagítica. Está constituida por cuatro tratados y diez cartas sobre la naturaleza y el conocimiento de Dios, las jerarquías angélicas, la liturgia y las funciones eclesiásticas. Se pensó que su autor era Dionisio el Areopagita, convertido por Pablo en Atenas y considerado primer obispo de esta ciudad, y luego identificado con el homónimo obispo de París. El *corpus* dionisiano (o areopagítico), con claras connotaciones neoplatónicas, tuvo una inmensa fortuna. Transmitido íntegro en alrededor de ciento cuarenta códices griegos entre los siglos IX y XVII, fue traducido al siríaco, armenio, georgiano, paleoeslavo y, sobre todo, al latín, influyendo grandemente en la teología y en la mística occidentales. El conjunto de los escritos dionisianos, con toda probabilidad de origen siríaco, se menciona por vez primera en 532. Pero su uso por los monofisitas como texto autorizado fue discutido por el obispo de Éfeso, el ortodoxo Hipacio, porque no podía ser auténtico. Como prueba de la falsedad del *corpus* dionisiano —mucho más tarde afirmada también por Lorenzo Valla—, Hipacio hizo notar que ningún autor antiguo (como Cirilo y Atanasio) lo mencionaba como autoridad y que Eusebio de Cesarea lo ignoraba. Además, las tradiciones eclesiásticas descritas en los textos atribuidos a Dionisio, un presunto contemporáneo de Pablo, eran posteriores a su época. También habría sido imposible que este autor citara al obispo Ignacio de Antioquía, que vivió después de él. En el s. IX, la sólida e indiscutible argumentación de Hipacio aparece resumida por Focio en la primera noticia de su obra princi-

pal, acerca de un tal Teodoro[20]. Éste habría escrito posiblemente en defensa de la autenticidad de los escritos areopagíticos. Focio no especifica la línea utilizada por este misterioso autor para defender la atribución tradicional del *corpus* dionisiano, pero el inciso limitativo es muy elocuente y deja entrever con claridad el escepticismo fociano respecto a la postura de Teodoro.

4. El patriarca recensor

Mientras la transliteración, tras haber renovado la escritura y la producción de libros, originaba un inevitable estrechamiento en la transmisión de textos, la extraordinaria obra de Focio representa el máximo conocimiento de los doctos de Bizancio de la antigua herencia, pagana y cristiana, de la que la mentalidad bizantina se sentía con razón continuadora. La vida de este intelectual —sobrino del patriarca de Constantinopla, Tarasio, antes alto funcionario de la corte y luego patriarca por dos veces (entre los años 858 y 867, y entre el 877 y el 886)— es emblemática por una serie de rasgos. Laico, voraz y cultísimo lector, se encaminó hacia la cúspide de la vida eclesiástica y relacionó su nombre con acontecimientos que agudizaron notablemente la separación entre su Iglesia y la de Roma, intensificando una tendencia que había empezado ya tres siglos antes. Focio, que vivió a lo largo de casi todo el s. IX, dejó un conjunto de escritos basados en amplias lecturas. Es probable que leyera el último ejemplar de muchos libros, antes de que se perdieran irremediablemente, al no ser copiados nunca más y extraviarse

[20] Para las discusiones del s. XVII sobre este personaje, cf. Canfora (1998) 88-93.

entre los diversos acontecimientos, como la toma de Constantinopla por los latinos en 1204 durante la cuarta cruzada. Además de por el cisma al que dio nombre, Focio —que quizás presintió las posibles consecuencias de la transliteración que le era contemporánea— es conocido por una obra sin precedentes: la *Bibliotheca*[21]. La obra se desarrolla en más de mil seiscientas páginas en la edición moderna más difundida[22] y se divide en doscientos ochenta capítulos. En ellos, se presenta cada autor con sus obras u obras individuales. Denominados *códices*, estos capítulos tienen una extensión variada. Pueden estar compuestos por pocas líneas o por unas decenas de páginas, hasta setenta. Se trata, en suma, de una amplísima colección de lo que, nacido en la Europa de la segunda mitad del s. XVII, se llama ahora recensión. En la *Bibliotheca* se reseñan trescientas ochenta y seis obras: ciento cuarenta y siete profanas y doscientas treinta y nueve cristianas, aunque estas últimas ocupan poco más del cuarenta y tres por cien del texto. Por haber dado lugar a este género literario y por haberlo ejercido con una aguda sensibilidad crítica, Focio ha sido considerado el patriarca de los recensores[23].

La *Bibliotheca* origina distintos problemas concernientes a su origen e historia. Su autor la presenta como un resumen de lecturas, sin un orden particular. El texto aparece como una sucesión de autores y escritos diferentes que no muestra

---

[21] A pesar de no ser el original, éste es el título más popular de la obra, conocida también como *Myriobiblos* o *Myriobiblion* (término que se traduciría arduamente como «mil y un libro»).

[22] La edición, con introducción, traducción al francés (la única completa en una lengua moderna), notas e índices, es de René Henry, publicada en nueve volúmenes entre 1959 y 1977.

[23] La definición, de George Saintsbury, se encuentra recogida en una excelente antología en italiano (las traducciones son de Claudio Bevegni) a cargo de Nigel G. Wilson en 1992 y publicada en 1994 en inglés.

indicios de revisión, hasta el punto de que se encuentran dieciséis obras repetidas. Se llega a la conclusión de que la obra está, en cierto sentido, incompleta o, al menos, no revisada. No consta que la *Bibliotheca* se haya publicado y difundido en ámbito bizantino, donde, en los ambientes hostiles a Focio, circulaba una leyenda sobre un supuesto pacto con un mago hebreo que le prometería ciencia y éxito a cambio de la fe[24]. Bastante singular resulta también su suerte en las épocas siguientes, quizás debido a la fama del autor, considerado responsable del cisma con Roma. La tradición manuscrita de la obra está constituida por dos manuscritos (uno del tardío s. IX y el otro del s. XII)[25], que llegaron a Italia en la primera mitad del s. XV sin despertar particular interés hasta el s. XVI y, sobre todo, hasta la *editio princeps* (la «primera edición» impresa de un texto) de 1601 y la traducción latina de 1606. El contenido de la *Bibliotheca* es variado. El mismo Focio afirma no haber prestado demasiada atención a los libros más difundidos y que se pudieran encontrar con facilidad. Por lo general, las elecciones del recensor excluyen la literatura médica, científica y técnica, y ponen poco interés en la poesía y en la filosofía. Se prefieren los libros históricos, los teológicos —sin excluir los heréticos, que, además, se definen siempre como tales y, por lo general, se censuran con ásperas expresiones— y los lexicógrafos. Es patente cierto gusto por los libros de viajes, sobre todo por Oriente, y por las novelas. Más allá de las peculiares características de la obra y de los sucesos con ella relacionados, la importancia de la *Bibliotheca* estriba en que alrededor de la mitad de los libros de los que trata se ha perdido. Focio fue, por tanto, el último (y, a

---

24 Así el Pseudo-Simeón (PG 109, col. 732).

25 Son, respectivamente, los *Marciani Graeci 450* y *451*.

menudo, el único) en leerlos y describirlos antes de su pérdida. Resume normalmente el contenido de cada uno de ellos y, en algunos casos, proporciona al lector algún pasaje sacado de las obras en cuestión. Además de este dato, relevante por sí mismo, Focio demuestra un evidente sentido crítico y una gran sensibilidad filológica a la hora de resumir los libros. En el *codex* dedicado a la presentación del desconocido Teodoro, defensor de la autenticidad del *corpus* atribuido a Dionisio el Areopagita, dirige más su atención a las fundadas objeciones que habían negado la atribución tradicional, probablemente de Hipacio, obispo de Éfeso, que a la defensa de la misma. En otro capítulo, se niega a asignar a Juan Crisóstomo una homilía por cuestiones estilísticas y por el escaso conocimiento de la Biblia demostrado por el autor[26]. También en las demás obras —un léxico, varias cartas y los *Amphilochia*, colección de más de trescientas breves cuestiones críticas, de argumento principalmente teológico, dirigida a Anfiloquio, metropolita de Cizico— Focio trata a menudo argumentos y cuestiones filológicas, deteniéndose con observaciones agudas sobre la lengua y la interpretación de las Escrituras.

Si bien no se ha llegado a identificar con certeza ningún libro que formara parte de la biblioteca del lector bizantino más famoso —según muchos, la biblioteca fue destruida a causa de las desventuras eclesiásticas y políticas del patriarca, dos veces obligado a abandonar su cargo— son en cambio muy conocidos algunos magníficos manuscritos encargados por Areta, metropolita de Cesarea en Capadocia, o al menos de su pertenencia, y anotados por él. Se trata, sobre todo, de autores clásicos. Pero, entre los libros de Areta, figura el

---

[26] Cf. códices 1 y 274.

importante códice de los apologistas, el *Parisino griego 451*, que, para la mayoría de los textos recogidos en él, constituye el único ejemplar que ha sobrevivido. Fue transcrito en el 914 por el copista Baane, junto con una serie de notas que se remontan quizás al s. V y que se encontraban ya en el modelo del códice de Areta. Análoga a la *Bibliotheca* de Focio y a menudo valiosa por las noticias que en ella se recogen (históricas, biográficas, literarias, geográficas y científicas) es una conocida obra de tipo enciclopédico, la más amplia escrita en griego, compuesta hacia la segunda mitad del s. X, titulada *Suda*[27] y constituida por treinta mil voces, ordenadas alfabéticamente, como en un diccionario moderno. En el camino abierto por el patriarca recensor debe situarse la obra crítica sobre algunos autores cristianos de Miguel Psellas. Filósofo e historiógrafo influyente en la corte imperial, junto con su círculo de alumnos y amigos Psellas dominó la vida cultural bizantina durante todo el s. XI y llegó a declarar su interés hacia cinco culturas: caldea, egipcia, griega, hebrea y cristiana. Sus textos comparten el tema de la confrontación entre literatura pagana y cristiana. Están dedicados al Crisóstomo y a los tres Padres de la Capadocia (Basilio, Gregorio de Nisa y Gregorio Nacianceno), los autores cristianos antiguos más refinados desde el punto de vista literario. También se incluye un autor bizantino del s. X, Simeón Metafraste, que había reescrito con un estilo más cuidadoso y con éxito muchas vidas de santos, textos muy difundidos, pero poco presentables desde el punto de vista de la lengua, demasiado cercana a la lengua hablada. A pesar de los elogios dirigidos a los autores cristianos, de los cuatro escritos se deduce que,

[27] «Trinchera» significa el título de esta obra, menos conocida con el título incorrecto de Suda, su hipotético autor, aunque puede que se tratase de una empresa colectiva.

según Psellas, los mejores paganos conservaban cierta superioridad literaria, a excepción del Nacianceno, que el filósofo bizantino alabó de forma apasionada:

> Cada vez que lo leo, y lo hago a menudo, por sus enseñanzas, pero también por su fascinación literaria, me siento colmado de una belleza y de una gracia inexpresables. A menudo abandono mis intenciones y, dejado a un lado el significado teológico, paso el tiempo entre las flores de primavera de su estilo y siento que me arrebatan los sentidos. Tras darme cuenta de que he sido transportado lejos, amo y admiro al que me ha raptado.[28]

Un siglo después de la muerte del refinado intelectual, la toma de Constantinopla por los latinos en 1204 durante la cuarta cruzada, además de agudizar trágicamente las diferencias entre Oriente y Occidente[29], significó para muchos textos griegos hasta entonces conservados —y reseñados por Focio— la ruina definitiva.

5. De un renacimiento a otro

En el Oriente bizantino, la transliteración renovó y restringió la transmisión de textos antiguos, que, en parte, se perdieron, pero, en parte, se conservaron en la memoria de la *Bibliotheca* de Focio. El Occidente latino conoció en el mis-

---

[28] Wilson (1990) 268.

[29] A mediados del s. XI, la división entre los griegos y los latinos se agravó aún más tras las excomuniones de 1054 entre Roma y Constantinopla, y no se pudo solucionar más a pesar de unos esporádicos intentos de acercamiento: cf. Berschin (1989) 277-85.

mo período un proceso de renovación análogo, aunque más amplio y variado, cumplido e impulsado por el renacimiento carolingio. La evolución de las escrituras latinas fue más diversificada. A lo largo del s. VIII, las distintas escrituras que, en cierto sentido, pueden definirse como nacionales, habían dado el paso hacia las minúsculas, llamadas precarolinas en el estadio más avanzado de su desarrollo. Hacia finales del siglo, en el monasterio de Corbie —de fundación insular y en este período verdadero laboratorio de escritura— éstas asumieron el aspecto claro y elegante de la escritura carolina. Con algunas modificaciones, ésta se recuperó en la etapa humanística y, desde los caracteres de las primeras imprentas, ha llegado a finales del s. XX a los ordenadores. En realidad, el origen de la nueva escritura no tuvo relaciones directas con el reino de Carlomagno. Pero con razón toma su nombre del soberano que subió al poder en el año 768 y murió en el 814. Tras el romano, él constituyó un nuevo imperio en el corazón de Europa. Pero, sobre todo, intuyó la necesidad de proporcionar a su ambiciosa construcción política un carácter unitario a través de un inteligente proyecto cultural. Éste se reveló pronto mucho más duradero que el diseño político, y contribuyó de manera relevante a la elaboración de una tradición europea común. A pesar de no tener ninguna formación literaria, Carlomagno comprendió la importancia de un programa de instrucción elemental destinado a la formación de funcionarios laicos y eclesiásticos que pudieran asegurar la estructura administrativa del imperio. Para llevarlo a cabo, decidió escoger la única vía posible: prescribió la constitución de escuelas en los monasterios y en las iglesias catedrales, en caso de que no estuviesen ya funcionando. Asimismo, optó por una estrecha colaboración estratégica con la Iglesia romana, que culminó simbólicamente con la coronación imperial por parte del papa León III en San Pedro el día de Navidad del año 800. La reforma cul-

tural querida por el soberano, caracterizada en sentido cristiano, tuvo como objetivo, a la vez realista y genial, la difusión de un nivel de instrucción mínimo que implicara a los intelectuales más preparados de su tiempo, convocados en la corte. Allí se crearon una escuela y una biblioteca, donde Carlos hizo recoger manuscritos copiados sobre modelos de toda confianza, como una transcripción de la regla benedictina hecha en Montecassino sobre el presunto autógrafo y enviada a Aquisgrán como modelo del que, a su vez, se sacarían las copias requeridas.

El soberano eligió como consejeros personales a dos italianos: Paulino de Aquileya, autor de himnos litúrgicos, y su conterráneo Pablo Diácono. Éste compuso obras gramaticales, poéticas e históricas, entre ellas la célebre y difundida *Historia Langobardorum*. Por inteligente sugerencia del monarca, redactó un homiliario, después llamado carolingio. Extraído casi por entero de la tradición patrística, incluido Beda, tras su rápida imposición permaneció como texto vital en la liturgia, a través de modificaciones y adaptaciones, durante más de un milenio. Sin embargo, el colaborador más estrecho e inteligente de Carlos fue Alcuino, nacido hacia el año 735 en Nortumbria y formado en la escuela catedral de York, en la que enseñó y de la que fue bibliotecario. Fue llamado a la corte franca el año 782, permaneciendo allí durante unos veinte años, hasta que se le alejó y decidió retirarse a Tours, en la abadía de San Martín, donde murió en el año 804. Alcuino fue un maestro genial y un excelente organizador de cultura. Este rasgo de su personalidad emerge de los planteamientos claros y equilibrados que encontramos en todos sus escritos: exegéticos, teológicos, hagiográficos y poéticos. Pero se desprende, en particular, de las obras didácticas, realizadas casi todas en forma de diálogo, género literario considerado particularmente apto para la transmisión de materias no del todo amenas. Ejemplar y hasta diver-

tida es su gramática, expuesta en un debate entre dos chicos, un sajón quinceañero y un franco un año mayor que éste, bajo la supervisión del maestro. Fue conocida en la Edad Media como *Dialogus Saxonis et Franconis*, o sencillamente con el título de *Franco et Saxo*. En el *De rhetorica et virtutibus* y en el *De dialectica* los personajes protagonistas son el mismo Carlos y Alcuino. Las fuentes son clásicas, pero también cristianas. Entre estas últimas se halla Isidoro. Al igual que en los escritos exegéticos y teológicos, el recurso a la literatura patrística —todavía no muy profundizado por los estudiosos modernos— resulta ser considerable. Además de Jerónimo, entre los autores figuran Agustín, Crisóstomo (con algunas obras traducidas en Vivarium), Gregorio Magno y Beda. Los escritos hagiográficos son sintomáticos de la postura de Alcuino y de la atmósfera carolingia. Además de una vida de Willibrord, original y parcialmente en verso, se hallan reescrituras formales y estilísticas, y adaptaciones con fines litúrgicos, como un epítome de la vida de Martín escrita por Sulpicio Severo. Sin embargo, la obra de Alcuino destacó, sobre todo, por la difusión del texto bíblico según la traducción jeronimiana. Transcrito en la abadía de Tours bajo su supervisión, en grandes ejemplares que contenían cada uno de ellos toda la Biblia (y por esta razón llamados también *pandectae*)[30], este texto llegó a ser fundamental para la afirmación de la Vulgata.

La riqueza y la variedad cultural de la época carolingia permiten hablar de un verdadero renacimiento también en el

---

[30] Debido a este aspecto formal, con las biblias de Alcuino se pueden relacionar en el s. XI las llamadas atlánticas, así nominadas por sus grandes dimensiones, que se realizaron en la zona central de Italia. Están vinculadas con la contemporánea reforma eclesiástica, luego denominada gregoriana por Gregorio VII, papa entre 1073 y 1085; cf. Ayres (1994).

ámbito de la transmisión y del estudio de textos. Pero es necesario no olvidar los elementos de continuidad que lo relacionan con la antiguedad tardía y no tomar como modelo el estereotipo del renacimiento por excelencia, el humanístico, visto como un polémico retorno a la antigüedad en contra de una oscura «edad del medio». La revaloración de los clásicos es un elemento determinante en la cultura carolingia. Pero debe tenerse en cuenta que esta cultura, que se vivió casi exclusivamente en el mundo eclesiástico, tiene una connotación específica de sentido cristiano[31] y está arraigada en las fuentes bíblicas y patrísticas, ampliamente estudiadas y valoradas. Importantes son, en este sentido, los intentos de revisión del texto bíblico, como la obra, todavía inédita, de José Escoto, monje irlandés fiel discípulo de Alcuino, y la de su rival, Teodulfo. De origen visigodo, éste fue poeta y obispo de Orléans, y sustituyó a Alcuino como consejero teológico del soberano. Dirigió sus esfuerzos a uniformar el texto de la Biblia según la Vulgata, como ya había hecho José. En un sentido análogo la exégesis carolingia recupera y reelabora la literatura patrística. Otro discípulo de Alcuino, que llegaría a ser abad de Fulda y arzobispo de Maguncia, es Rabano Mauro, autor de una enciclopedia como la de Isidoro. Titulada *De rerum naturis*, fue la única de la época medieval ilustrada desde la edición original[32]. Rabano Mauro enriqueció todas sus obras, no sólo las exegéticas, con citas patrísticas. En este aspecto, es importante su extenso comentario a *Mateo*, en el que las fuentes mencionadas se alternan con sus notas, mediante un método parecido al que utilizaban los autores de las *catenae* griegas y Beda en sus comentarios bíblicos. El

---

[31] «Totalmente cristiana» la definió uno de los máximos especialistas: Brunhölzl (1991) 7.

[32] Cf. Reuter (1984).

igualmente amplio y análogo comentario al mismo evangelio de Pascasio Radberto, monje en Corbie, manifiesta un pleno conocimiento de la tradición y recurre, muy a menudo, a los manuscritos de las antiguas traducciones bíblicas prejeronimianas. La utilización de la Biblia y de la literatura patrística se vuelve sistemática en esta época: desde los manuales para la educación de los laicos y de los soberanos escritos por Jonás, sucesor de Teodulfo en Orléans, hasta los escritos monásticos y homiléticos de Benito Aniano, reformador del monaquismo benedictino; desde los escritos exegéticos y los manuscritos bilingües (en griego y latín) del exegeta y filólogo irlandés Sedulio Escoto, hasta la obra exegética de un discípulo de Rabano Mauro, el poeta Walafrido Estrabón, abad de Reichenau. Algunos decenios antes, Beato de Liébana —en el territorio del reino de Asturias, no ocupado por los árabes que habían invadido casi toda la península ibérica— había realizado, a finales del s. VIII y con el mismo método, un comentario del *Apocalipsis*. Es célebre por las ricas miniaturas que ilustran los códices de la obra elaborados pocos años después del original, y valioso por las citas de textos que luego se perdieron, como los de Ticonio, el exegeta cercano a los donatistas y admirado por Agustín. En el s. IX, la atención a los autores de la antigüedad cristiana y clásica empujó al arzobispo de Lyon, Agobardo, a recoger y transcribir las obras de Tertuliano. Su diácono Floro, autor de un célebre martirologio, que llegaría a ser la base de los de Adón y Usuardo, copió la traducción del *Adversus haereses* de Ireneo, a pesar de la aparente inutilidad de la operación por la ausencia de las antiguas herejías, como subrayó el mismo Floro. La misma atención a los textos clásicos y cristianos es el fundamento de las importantes traducciones del griego —la del *corpus* areopagítico, entre otras— hechas por Juan Escoto Eriúgena («el Irlandés»). Dígase lo mismo de la actividad de Lupo Servato, educado en Fulda por Rabano Mauro y

que sería abad de Ferrières. Éste fue un apasionado cazador y revisor de manuscritos, sobre todo de autores profanos, y un filólogo auténtico, cuyo rico epistolario, ordenado y conservado en un códice por él mismo, permitió reconstruir sus amistades (entre otros, con Eginardo, biógrafo de Carlomagno) y sus esfuerzos para recuperar códices raros.

A finales del s. IX y a lo largo de todo el s. X, a medida que la construcción unitaria del imperio carolingio se iba disolviendo, las incursiones cada vez más frecuentes por el norte (vikingos), por el sur (sarracenos) y por el este (húngaros) afectaron a numerosos monasterios y a los libros que en ellos se conservaban, comportando tremendas consecuencias, a raíz de destrucciones y saqueos. Entre el 867 y el 875 fueron atacados Wearmouth, Jarrow y Lindisfarne y, en el año 883, también Montecassino. Junto con la situación política y social, se modificó el marco cultural. Desde el punto de vista de la tradición cristiana, a través de las misiones mandadas desde Constantinopla y Roma, se evangelizaron los territorios centrales y orientales de Europa, donde se ubicaron las poblaciones que llegaban del este. Las misiones de Constantino (que como monje se llamó Cirilo) y de su hermano Metodio en Moravia introdujeron el cristianismo eslavo en el corazón de Europa a finales del s. IX. En el siglo siguiente, las misiones latinas llegarían a cristianizar Bohemia y Polonia. Hungría sería el único país donde arraigaron las dos Iglesias, la latina y la bizantina. A pesar de las revoluciones del período —que, por lo que concierne a la Iglesia, está caracterizado por una notable decadencia—, el patrimonio cultural fruto de la renovación carolingia se conservó y se transmitió. Raterio, obispo de Verona, muestra en sus escritos un amplio conocimiento de la Biblia y de la literatura patrística. La figura de Gerberto de Aurillac, nacido hacia el 940 y muerto en 1003, es representativa del período otoniano, durante el cual se registró un notable renacimiento cultural. Filósofo y científi-

co, hombre ambicioso e intelectual de primera, Gerberto, gracias a sus relaciones con la corte imperial, fue sucesivamente abad de Bobbio, arzobispo de Reims y de Ravenna y finalmente papa, desde el 999 hasta el 1003, con el nombre de Silvestre II. Al igual que Raterio, Gerberto conocía bien las fuentes bíblicas y patrísticas, y no sólo las más difundidas. Contra la decadencia monástica reaccionaron en el s. XI la reforma creada en el poderoso monasterio de Cluny, en el corazón de la Borgoña, que se extendió con rapidez por toda Europa, así como el renacimiento de Montecassino con el abad Desiderio, más tarde papa con el nombre de Víctor III. En las ciudades, el sistema de enseñanza y la organización de la cultura pasaron cada vez más de los monasterios a las escuelas catedrales, evolucionando hasta las primeras universidades y dando lugar a un nuevo renacimiento, el del s. XII. Este renacimiento se caracterizó por figuras como Guillermo de Malmesbury y Juan de Salisbury —discípulo de Abelardo, estricto colaborador de Tomás Becket y después obispo de Chartres— y consolidó los resultados de la renovación carolingia. Alimentó los estudios bíblicos y patrísticos de la escolástica, florecida espléndidamente en el s. XIII y llevó a su máximo esplendor la cultura patrística medieval en ámbito monástico [33] con Bernardo de Claraval (1090-1153). En ambos casos, representó una continuidad creativa con las fuentes antiguas, tanto latinas como griegas.

---

[33] Cf. Leclercq (1965) 140-3.

IX

EL ESPLENDOR DEL HUMANISMO

1. La pasión por el descubrimiento

Como la realidad supera la propia fantasía, así la historia resulta ser más rica y mucho más apasionante que las reconstrucciones que se hacen de ella. Sería, pues, demasiado simple pensar en un pasaje traumático y definido entre Edad Media y humanismo, aunque fueron los mismos humanistas quienes definieron «edad del medio» al período que transcurrió entre la antigüedad y su propia época. Con ello, subrayaban el corte definitivo con un pasado que percibían como extraño a ellos y del que querían, ante todo, distanciarse. En realidad, las cosas no eran exactamente así, pues la continuidad entre la cultura medieval y la humanista, como emerge también de las características del movimiento prehumanista véneto del s. XIII, fue mucho más profunda de lo que se pueda imaginar. Con razón se escribió, y éste es un dato ya asimilado, que los humanistas «recogieron la gran herencia medieval con muy poca gratitud»[1]. Importante fue el componente cristiano del humanismo, que algunos estereotipos relacionan, a menudo exclusivamente, con la antigüedad clásica y pagana en polémica con la cristiandad medieval. Por otra parte, la cultura humanista se muestra cada vez más como un fenómeno en gran medida también cristiano, o de todas maneras caracterizado por una relevante atención filológica e ideológica hacia la antigüedad cristiana. En este ámbito los elementos de continuidad se entrelazan con ras-

---

[1] Reynolds y Wilson (1987) 117.

gos novedosos. Durante más de un siglo, la Iglesia de Occidente, y después el imaginario cristiano, se hallaron ante fenómenos sin precedentes, desde el traslado de la sede papal a Aviñón (1309-1377) hasta el gran cisma (1378-1417) que vio el enfrentamiento de hasta tres papas. Esta crisis de la cristiandad medieval llegó dramáticamente a su maduración en el contexto de una progresiva laicización de la cultura, que había empezado al menos dos siglos antes, y favoreció el retorno al antiguo modelo también en lo concerniente a la renovación de la Iglesia y de la misma sede apostólica, que, por otra parte, consiguió afirmarse como centro cultural de gran relieve en este mismo período. No es casualidad que muchos humanistas frecuentaran la corte papal desde los primeros años aviñoneses, o que se encontraran en el séquito de los eclesiásticos en los grandes concilios del s. XV, desde el de Constanza (1414-1418) al siguiente, inaugurado en 1431 en Basilea y luego celebrado en 1438 en Ferrara, culminado en Florencia en 1439 y clausurado en Roma en 1445, cuando ya había empezado la época de los papas humanistas.

El hecho de que los autógrafos más antiguos y más conocidos de su primer gran representante, Francesco Petrarca (1304-1374), presenten algunas notas sobre el *De civitate Dei* de Agustín, que él mismo adquirió a los veinte años y del que nunca más volvió a separarse, resulta ser emblemático de los elementos cristianos del humanismo[2]. De hecho, su cultura bíblica y patrística es excelente: las obras de Agustín y el *De consolatione philosophiae* de Boecio ocupan un lugar privilegiado en su lista de lecturas preferidas[3], mientras que en

---

[2] Cf. Rico (1997) que menciona al manuscrito del *De civitate Dei* (el *1490* de la Biblioteca Universitaria de Padua) acerca del cual cf. *Umanesimo e Padri della Chiesa* (1997) 138-41.

[3] El elenco se encuentra en el folio de guardia del *Parisino latino 2201*. Reynolds y Wilson (1987) 139.

la conclusión del *De otio religioso*, se menciona a Ambrosio, Jerónimo, Gregorio Magno, Juan Crisóstomo y Lactancio: «Y así con esta bellísima escolta entro reverente en las tierras de las Sagradas Escrituras por mí mismo antes despreciadas y descubro que la realidad es muy distinta de lo que siempre había imaginado». Como les ocurrirá por lo general a todos los humanistas, en Petrarca los autores cristianos antiguos se mezclan en una significativa continuidad con los medievales: así el epistolario paulino es leído con el comentario de la *Glossa ordinaria* —cuya compilación fue ultimada en el s. XII— mientras que Ricardo de San Víctor e Inocencio III acompañan a Cipriano, Jerónimo e Isidoro. Esta amplia red de lecturas patrísticas extensas y profundas se encuentra en Petrarca junto con una intuición filológica segura que le lleva a relacionar a Ambrosio con un pasaje de las *Enarrationes in Psalmos* de Agustín. Por el contrario, el estilo utilizado le impide reconocer como ambrosiana una obra atribuida en la tradición manuscrita al obispo de Milán, que efectivamente ha resultado no ser auténtica[4]. Más aún, en el primer gran autor humanista, los autores cristianos conviven con la tradición clásica sin rastros de disidencia, intencionalmente no exhibidos, pero presentes de todos modos. Él logra así vigorizar e inspirar una visión del mundo y un diseño cultural dirigidos hacia lo antiguo y conscientes al mismo tiempo de la convergencia natural entre la antigua sabiduría pagana y el mensaje cristiano, en una recuperación esencial de la grandiosa teoría de Justino, quien veía en todos los hombres las semillas de la verdad. Para reforzar este mismo convencimiento y trasmitir su propia sustancia, Petrarca optó sistemá-

---

[4] Se trata del *De moribus Brachmanorum*, traducción latina de una obra atribuida a Paladio. El juicio de Petrarca se encuentra en el *De vita solitaria* 2,11.

ticamente por ilustrar sus convicciones acerca de la consonancia entre la tradición clásica y la cristiana, ante todo a través del recurso a las fuentes profanas. En sus escritos, estas últimas superan a las cristianas, calladas pero no por ello menos vivas con respecto a las primeras y que, al contrario, están en la base de su inspiración. En este sentido, con el fin de «ser eficaz también cristianamente, el mensaje de la *philosophia* petrarquista debía destacar por ser "laico": sólo de esta forma conseguía conservar su propia entidad y su propia razón de ser»[5]. Un concepto análogo inspiró a Coluccio Salutati (1331-1406) cuando escribió al joven Poggio Bracciolini (1380-1459) afirmando no querer «anteponer los nuestros a los Gentiles sólo por ser cristianos: sino porque vemos bien que, por lo que concierne a los preceptos que ellos mismos transmitieron acerca de la vida y de la moral, sus argumentaciones resultaron ser mucho más racionales, mejores y más cercanas a la perfección con respecto a las de los Gentiles»[6]. Es decir, una superioridad que no se presupuso por motivos confesionales en la visión del humanista, quien de hecho descubrió el epistolario ciceroniano, sino conquistado por los autores cristianos en una abierta confrontación con los clásicos.

La atención dirigida a la gran herencia antigua, pagana y cristiana, constituye uno de los rasgos más novedosos de la cultura humanística, que se libra definitivamente de las sombras del tormento puesto en escena por Jerónimo, como destaca significativamente Petrarca hablando de su autor favorito: «mi Agustín nunca debió presentarse en sueños ante el tribunal del juez eterno, como por el contrario hizo tu Jeró-

---

5 Rico (1997) 42.

6 El texto, extraído de una carta del 26 de marzo 1406, se menciona en Gentile (1997) 45.

nimo»[7]. Otro elemento característico es el que permitió definir el s. XV como la edad heroica de los descubrimientos, que ya había empezado con los precursores del siglo anterior, pero que llegó a su ápice gracias a Bracciolini, considerado junto con Niccolò Niccoli como iniciador de la escritura humanística. Muy importante resulta ser el papel desempeñado por Aviñón y Constanza, sedes de la corte papal y del concilio, que por ello llegaron a ser efervescentes centros de cultura y campamentos base de los humanistas para sus expediciones a la caza de manuscritos en las grandes bibliotecas de los monasterios de los alrededores, desde Cluny a San Galo y Fulda. Pero el fenómeno de los descubrimientos fue mucho más amplio y extendido. De los epistolarios de los protagonistas de este luminoso verano filológico emerge una ardiente pasión por los textos antiguos, clásicos y cristianos, destinada a marcar de forma indeleble la cultura occidental. En 1420, desde Londres, Poggio escribió a quien de verdad podía comprenderle, su amigo Niccolò Niccoli (1364-1437), pionero en los estudios patrísticos y creador de una nítida escritura cursiva, y le confesó haberse dedicado tanto a los autores cristianos —Jerónimo, Agustín, Crisóstomo, cuyo estilo se imponía incluso detrás del velo de la traducción demasiado literal que había hecho tres siglos antes Burgundio de Pisa— hasta el punto de definirse a sí mismo «casi un teólogo» (*semitheologus*). Sin embargo, la expresión no debe engañar. El contexto es el de la polémica que había visto al grupo humanista luchar no sólo en defensa de la licitud, sino también de la necesidad del estudio de los clásicos en contra de las acusaciones de algunos religiosos (el dominico Gio-

---

[7] Esta afirmación está sacada de una carta de 1336 enviada al obispo Giacomo Colonna (*Familiares* II, 9).

vanni Domenici y el camaldulense Giovanni da San Miniato) que subrayaban los posibles peligros. Base de la defensa, liderada por Salutati, eran los mismos Padres, desde Jerónimo a Agustín y, por supuesto, Basilio. Su célebre *Oratio ad adolescentes* había sido traducida antes de 1403 por Leonardo Bruni (1370-1444), que a su vez había aprendido el griego de Manuel Crisoloras, diplomático bizantino que llegó a Florencia para enseñar *grammaticam et litteras Graecas*. Con una obra de extraordinario éxito (quedan más de cuatrocientos manuscritos) se inauguraba una serie de traducciones también de textos religiosos —la otra es la de la *Carta de Aristeas*[8]— que, a lo largo de unas pocas generaciones, cambiarían sustancialmente el panorama cultural del s. XV.[9]

Sin embargo, el personaje clave de la renovación de los estudios patrísticos fue Ambrogio Traversari (1386-1439), monje camaldulense en el monasterio florentino de Santa Maria degli Angeli. Antes que él destaca, en este sentido, la figura importante de su amigo Niccoli, excelente conocedor de los textos cristianos, a pesar de no saber griego[10]. Quien por el contrario adquirió un buen nivel de conocimiento de esta lengua fue Traversari. Excelente traductor, desde muy joven el monje fue empujado a estudiar griego por su prior Matteo Cardinali y consiguió aprenderlo por sí solo, a través de un método que él mismo describió en una carta: en primer lugar, analizando un salterio griego tras haberlo cotejado con otro latino, y en un segundo momento cotejando el texto

---

[8] La traducción se conserva en el códice *Laurenziano 25, sin. 9* y su datación es muy debatida: cf. Tramontano (1931) 8*, Wilson (1992) 14, y *Umanesimo e Padri della Chiesa* (1997) 153-6.

[9] Cf. Wilson (1992), sobre todo 8-33.

[10] A esta fama se unió la de ateísmo, que tal vez fue originada por haberse negado a acercarse a los sacramentos, actitud superada, sin embargo, en punto de muerte; cf. Gentile (1997) 47-8.

griego y latino de los evangelios, de *Pablo* y de los *Hechos de los apóstoles*[11]. El griego de los clásicos le resultó muy difícil. Sin embargo, los resultados de este estudio autodidacta y apasionado fueron extraordinarios. Ello se percibe en una carta enviada en 1424 a Niccoli, en la que el monje camaldulense cuenta haber leído en sólo diez días la *Historia eclesiástica* de Eusebio, fascinado tanto por el estilo —a decir verdad, bastante fatigoso— como por el contenido de la narración. Por otro lado, el dominio del griego y del latín por parte de Traversari fue prodigioso, como emerge de la narración de Vespasiano de Bisticci, que lo retrata trabajando con Niccoli: el monje «traducía, y Niccolò escribía en letra cursiva, siendo un escritor muy rápido, pero no llegaba a escribir lo que fray Ambrogio traducía con un estilo muy ornamentado y no hacía falta corregir más el texto. Niccolò decía a menudo a fray Ambrogio: más despacio, que no llego a escribir»[12]. Alrededor de quince son las traducciones de Traversari, desde el Crisóstomo al escritor ascético Juan Clímaco y los escritos hagiográficos que se atribuyen a Efrén, desde Basilio (de Ancira, aunque Traversari creía que se trataba de Basilio de Cesarea) hasta Atanasio. Las cartas del monje camaldulense desbordan de autores y textos cristianos antiguos y están llenas de descubrimientos, peticiones y sugerencias para la búsqueda y la adquisición de nuevos manuscritos, noticias acerca de traducciones hechas o por hacer —a menudo finalizadas para sustituir a las medievales— juicios apasionados, como aquél sobre Atanasio («he decidido dedicarme en cuerpo y alma a la traducción de este hombre, tan vigoroso y a la vez dulce, mi verdadera delicia»),

[11] Cf. Cortesi (1997) 66-7.
[12] *Umanesimo e Padri della Chiesa* (1997) 218.

proyectos repletos de trabajos, sobre todo tras la elección de Traversari como general de los camaldulenses en 1431 y como nuncio pontificio en 1435, ante el concilio reunido en Basilea desde hacía cuatro años. En 1437 Niccoli murió y el monje lloró su muerte en una carta desgarradora: «¡Por decir sólo de mí, si soy al menos un poco sabio, si algo sé, todo se lo debo a su recuerdo»; y más adelante: «¡Cómo se preocupaba de mí en todo, incluso en aquellas cosas que parecían carentes de todo riesgo! ¡Buen Dios! Con qué palabras cuando estaba presente y con qué cartas cuando estaba fuera, intentó devolverme de insulsas ocupaciones a los ocios literarios, tendiéndome, por decirlo así, la mano»[13]. Tras la muerte de su amigo, Traversari consiguió finalizar sólo la traducción del Pseudo-Dionisio. Esto se debió principalmente a su intensa actividad de búsqueda y traducción de los textos necesarios para los debates del concilio, al mismo tiempo que éste se trasladaba a Ferrara y después a Florencia, en un intento de reforma y de unión que no tendría los resultados y el éxito esperados y que, por el contrario, los decenios siguientes habrían destruido.

2. EL CARDENAL GRIEGO Y EL FIN DEL MUNDO

La división religiosa entre las dos partes principales de la cristiandad —decretada por las excomuniones de 1054 y agudizada trágicamente por el terrible saqueo de Constantinopla en 1204 por parte de los latinos (sobre todo venecianos) durante la cuarta cruzada— nunca se consideró definitiva. Si, por una parte, los contactos comerciales y culturales seguían siendo intensos, por otra, los intentos de

[13] Los dos textos están mencionados en Gentile (1997) 51 y 61.

poner fin a esta situación se empezaron a multiplicar ya a partir del s. XII. Sin embargo, la herida de 1204 y la consiguiente experiencia del imperio latino de Oriente (1204-1261) marcaron profundamente el contraste entre griegos y latinos. Por tanto, se reveló efímera la unión proclamada en 1274 en el II Concilio de Lyon, con el acuerdo motivado esencialmente por razones políticas y sellado por el emperador bizantino Miguel VIII que, por su parte, había sustraído Constantinopla a los latinos. Por lo que respecta a mantener las relaciones entre Occidente y Oriente, más duraderas fueron una serie de traducciones: en el s. XII las de Burgundio de Pisa de muchas homilías del Crisóstomo; hacia la mitad del s. XIII las del obispo de Lincoln Roberto Grossatesta —de Juan Damasceno e Ignacio de Antioquía, pero, sobre todo, del Pseudo-Dionisio y de Aristóteles, utilizadas y admiradas estas dos últimas por Alberto Magno[14]— y, en la segunda mitad del mismo siglo, las de Aristóteles, de sus comentadores y de Proclo del dominico flamenco Guillermo de Moerbeke, arzobispo de Corinto en una Grecia ya gobernada por feudatarios occidentales. Posteriores son las traducciones bizantinas de textos latinos: hacia finales del s. XIII, en Constantinopla, Máximo Planuda tradujo el *De Trinitate* de Agustín[15] y el *De consolatione philosophiae* de Boecio, y en el s. XIV Demetrio Cidón —principal exponente de un grupo filolatino y maestro de Manuel Crisoloras[16]— llevó a cabo la traducción griega de otros textos de Agustín, de Anselmo de Aosta

[14] Sobre los conocimientos y las traducciones patrísticas de Grossatesta, cf. Lewis (1997).

[15] Cf. Rigotti (1994) y, más en general, Garzya (1994).

[16] Hombre político y teólogo laico, hermano del monje Procoro, Demetrio se convirtió al catolicismo antes de 1365. Acerca de todo este ambiente intelectual que favoreció la cultura occidental, cf. Mercati (1931).

y, sobre todo, del *Contra gentiles* y de la *Summa theologica* de Tomás de Aquino. Sin embargo, no obtuvieron el éxito esperado las decisiones tomadas en 1312 en el concilio de Vienne en Francia (repetidas más de un siglo después, en 1434, en el concilio de Basilea) con el fin de establecer —en las principales universidades de Occidente (París, Oxford, Bolonia, Salamanca) y en la curia papal— cátedras de hebreo, griego, árabe y caldeo (es decir, siríaco) para formar a los misioneros, a pesar de que la decisión, inspirada por Ramón Llull [17], parezca bastante significativa. A la segunda mitad del s. XIV se remonta también la actividad de Simón Atumano, educado en el monasterio constantinopolitano de Studios y con fama de «hombre trilingüe» casi un milenio después de Jerónimo, porque empezó una traducción de la Biblia, que quedó incompleta, del hebreo al griego y al latín.[18]

La situación del imperio bizantino, minado por las numerosas divisiones internas y desmantelado trozo a trozo por la avanzada turca, iba empeorando rápidamente ante la indiferencia de los occidentales, divididos y en lucha entre ellos. Vanos fueron los intentos de levantar de nuevo la situación bizantina por parte del emperador Juan V, quien en 1369 se convirtió al catolicismo y proclamó una unión que resultó ser ineficaz, y por parte de su sucesor Manuel II,

[17] Nacido en Mallorca, Llull vivió en la corte y, permaneciendo en su condición de laico, se dedicó al estudio y a la actividad misionera para la conversión al cristianismo de musulmanes y hebreos. Filósofo neoplatónico y autor místico, dejó una serie de obras que insisten en el monoteísmo común a las tres religiones y que influyeron, entre otros, a Nicolás de Cusa.

[18] Obispo de Gerace en Calabria y luego arzobispo de Tebas en Grecia, entre 1372 y 1373 se fue a la corte papal de Aviñón y allí finalizó una traducción de Plutarco, criticada por Salutati por ser demasiado literal. Después de Tebas, enseñó griego en Roma hacia 1380. Acerca de este personaje y de la traducción parcial de la Biblia, cf. Mercati (1916) y Fedalto (1968).

quien entre 1399 y 1403 organizó un viaje espléndido pero infructuoso a Occidente en búsqueda de ayudas. El tema de la unión siguió siendo un asunto de actualidad y se debatió muchas veces en los concilios de la primera mitad del s. XV hasta convertirse en el argumento principal del que fue trasladado a Ferrara en 1438, a Florencia en 1439 y a Roma en 1443. Para lograr la participación de los griegos en el concilio, en 1437 se envió una embajada occidental encabezada por Nicolás Cusano (1401-1464), uno de los intelectuales más significativos del momento. El eclesiástico alemán (luego cardenal), canonista y filósofo neoplatónico llegó a ser un punto de referencia para los humanistas italianos gracias a su fama de descubridor de manuscritos, entre los que destaca un importante códice de Plauto[19]. Pensador genial y exponente de primer plano de la jerarquía romana, a través de las traducciones medievales y contemporáneas (entre ellas, las de su amigo Traversari) adquirió un excelente conocimiento de la tradición platónica, pero no profundizó el griego ni los estudios filológicos. No obstante, había demostrado unas notables dotes críticas a la hora de rechazar la autenticidad de un grupo de falsificaciones, las decretales pseudoisidorianas, que incluía la célebre *Donatio* (o *Constitutum*) *Constantini*[20]. El éxito de la misión en Constantinopla fue rotundo y, un año después, una delegación bizantina compuesta por

---

[19] El manuscrito, que se donó al cardenal Giordano Orsini, es el actual *Vaticano latino 3870*. Acerca de la fisonomía cultural y la biblioteca de Cusano, cf. Berschin (1989) 337-41.

[20] Estas decretales son una colección (atribuida a un tal Isidoro Mercator) de documentos canónicos altomedievales, que se creyó que remontasen a los papas de los primeros siglos. A uno de éstos, Silvestre I (314-335), se pensaba que fueron concedidos los privilegios enumerados en la *Donatio Constantini* por parte del emperador convertido. La crítica de Cusano está en el *De concordantia catholica* (III, 2), escrito en 1433. Más en general, sobre las críticas del s. XV, cf. Fubini (1991).

setecientas personas llegó al concilio reunido en Ferrara. Entre ellas estaban el emperador Juan VIII, el patriarca de Constantinopla José II, muchos obispos (como el metropolita de Nicea, Besarión), unos cuantos teólogos e intelectuales, como Jorge Gémistos Pletón, Marco Eugénico y Jorge Scolaris. El concilio, que se trasladó a Florencia en 1439, representó, más allá de las circunstancias políticas dominadas por la amenaza turca, la tentativa más sincera y apasionada de poner fin a las divisiones que desgarraban la cristiandad. Si las uniones que se alcanzaron y que se proclamaron —desde la primera entre latinos y griegos del 6 de julio de 1439, hasta las que se decretaron en la misma Florencia y luego en Roma en 1445— resultaron ser un sustancial fracaso, esto se debió tanto a la profundidad cultural de la división y al peso del pasado como a la indecisión de la jerarquía griega en sostener la unión. Luego, tras la caída de Constantinopla en manos turcas en 1453, junto con el imperio bizantino llegó a faltar el único principio unitario reconocido por la cristiandad oriental.

El concilio fue sin embargo un laboratorio extraordinario también desde el punto de vista de la historia de la cultura. Permitió una confrontación entre griegos y latinos en el ámbito del patrimonio común, representado, además de por la Biblia, por la tradición patrística y eclesiástica más antigua. El esfuerzo dirigido a la búsqueda y traducción de textos patrísticos se completó con la discusión filológica y contribuyó notablemente a acelerar la maduración crítica que ya los humanistas habían comenzado. En este ámbito cultural, caracterizado por un gran fervor, junto con Traversari destacó el monje griego Besarión (1403-1472)[21], discípulo del pla-

[21] La vida de Besarión se encuentra reconstruida en Mioni (1991).

tónico Jorge Gémistos Pletón (también presente en el concilio). Personaje influyente en la corte imperial, desde 1437 fue metropolita de Nicea. Tras haberse convencido en Ferrara de la necesidad de la unión, dedicó todos sus esfuerzos y sus estudios a alcanzar este objetivo, contribuyendo eficazmente a la proclamación del acta de unión entre griegos y latinos. Ya en 1439, cuando acababa de volver en Constantinopla, el papa Eugenio IV le nombró cardenal en señal de agradecimiento. A partir de 1440, Besarión se trasladó nuevamente a Italia, donde muy pronto llegó a ser uno de los exponentes más destacados de la curia romana y más de una vez candidato a la sucesión papal. A pesar de los múltiples cargos eclesiásticos y políticos, y de una incansable pero vana acción a favor de su patria ya agonizante, Besarión encontró siempre tiempo para dedicarse personalmente a sus estudios. El cardenal griego, que Valla definió «el más latino entre los griegos, el más griego entre los latinos» (*inter Graecos Latinissimus, inter Latinos Graecissimus*), dio vida en su casa romana a un círculo intelectual y filológico de suma importancia: en él participaron, entre otros, Teodoro Gaza, Jorge Trapezunte, Valla, Biondo Flavio, Pietro Balbo, Giovanni Andrea Bussi y Niccolò Perotti[22]. También reunió una riquísima biblioteca, que luego donó a la república veneciana con el explícito objetivo de salvar el patrimonio cultural griego ante la perspectiva de la catástrofe. Pero ya antes de la caída de Constantinopla en manos turcas —que el 29 de mayo de 1453 marcó el fin de un imperio milenario y de un entero mundo y que tuvo enormes repercusiones en todo Occidente— Venecia representaba la meta de los prófugos bizantinos

[22] Acerca de Perotti, quien fue, entre otras cosas, el secretario de Besarión, cf. Mercati (1925).

y aquí los libros del cardenal constituyeron el núcleo más antiguo y valioso de la Biblioteca Marciana[23]. A lo largo de su vida, Besarión recolectó códices, que él mismo buscó personalmente durante los numerosos viajes que hizo a raíz de sus múltiples misiones, o que mandó buscar y transcribir a unos cuantos copistas que mantenía por llevar a cabo esta tarea. Cuando se efectuó la donación, en 1468, el número de manuscritos griegos ascendía a casi quinientos, una cifra que, en aquellos tiempos, tan sólo alcanzaba en Occidente la biblioteca papal.

Uno de los puntos más delicados y calientes que debatieron griegos y latinos en los concilios de Ferrara y Florencia fue la cuestión del papel del Hijo con respecto al Espíritu Santo. Los griegos acusaban a los latinos de haber alterado la profesión de fe establecida por los concilios más antiguos y venerables, mientras que los otros afirmaban sólo haber vuelto más explícita la fe de la Iglesia antigua e indivisa. El debate fue apasionado y de alto nivel. Con el fin de sostener las teorías latinas, resultó ser decisivo el recurso a los Padres griegos —como Basilio y Máximo el Confesor— que permitiría expresar en el acto de unión final[24] el esfuerzo llevado a cabo por ambas partes y, sobre todo, la voluntad de una recíproca comprensión de la misma doctrina según distintas formulaciones. Ante la línea de los latinos, que habían pasado inteligentemente del método filosófico al argumento patrístico, bajo la sugerencia probablemente de estudiosos como Traversari, muchos orientales —entre ellos Besarión y el

[23] La biblioteca de Besarión es estudiada en Labowsky (1979).

[24] Conocido con el título de *Laetentur caeli*, el acto de unión fue proclamado el 6 de julio de 1439 en la catedral florentina de Santa María del Fiore, en latín por el cardenal Giuliano Cesarini y en griego por Besarión, tras una misa solemnemente celebrada por el papa Eugenio IV.

metropolita de Kiev Isidoro, que luego sería también creado cardenal por Eugenio IV[25]— llegaron a convencerse. Sin embargo, el ala más intransigente replicó que los códices griegos utilizados por los latinos para sostener sus argumentaciones no tenían el texto original, sino otro posteriormente modificado en sentido filolatino. Aunque el resultado final fue positivo, durante las reuniones conciliares la cuestión filológica no se consiguió aclarar. A su vuelta a Oriente, Besarión encontró otros manuscritos: todos habían sido manipulados para apoyar la línea contraria a la unión con los latinos, pero, en el caso de dos ejemplares más antiguos, el cardenal pudo demostrar los malogrados intentos de adulteración del texto[26]. La misma capacidad crítica y honestidad intelectual demostró Besarión en un escrito que surgió a raíz de una discusión que tuvo lugar en su casa romana acerca de un versículo del evangelio de Juan[27], cuando propuso corregir ligeramente el latín de la Vulgata, hasta entonces considerado intocable, sobre la base del original griego. En el escrito, el cardenal enumeró una serie de principios filológicos —compartidos también por Valla y que luego recuperaría Erasmo de Rotterdam— remitiéndose a la autoridad de Agustín. Éste había sostenido la necesidad de acudir al griego cuando hubiera diferencia en las traducciones latinas. Besarión también recordó que Jerónimo se había encontrado varias veces ante distintas lecturas bíblicas. Asimismo mencionó una serie de errores presentes en la Vulgata, que no atribuyó al santo

[25] Acerca del personaje y de los escritos del «cardenal ruteno», cf. Mercati (1926).

[26] El relato del mismo Besarión se encuentra en PG 161, coll. 324-328. Una síntesis eficaz está en Wilson (1992) 60-1.

[27] La discusión sobre Juan 21,22 tuvo lugar el día 28 de diciembre de 1448 o de 1449 y la obrita *In illud: Sic eum volo manere: quid ad vos?* es poco tiempo posterior.

traductor, sino al descuido de los copistas, y acudió a los Padres griegos y a sus citaciones escriturarias. La lección del cardenal resultaría ser fecunda, aunque, sobre todo en el estudio del griego, tras el fin del mundo bizantino, la época humanística mostraría una doble cara. Por una parte, una pasión por los descubrimientos hasta entonces desconocida, en cuanto que, a través de los intentos de renovación, la revalorización también de los textos cristianos afectó profundamente la vida cultural y religiosa. Por otra, la de una conciencia crítica sin precedentes que encaminó la actitud moderna hacia la antigüedad, agudizando, pues, inevitablemente la distancia con el pasado, que ya no se percibe como vital, sino que se considera como un objeto de investigación. De este modo,

> el estudio de la antigüedad grecorromana como área cultural cerrada, lejana e ideal, sustituyó las tradiciones escolásticas y traductoras de la Edad Media. Y la mirada occidental se ha acostumbrado al mármol en el azul del día sin sombra —o al molde de yeso a la luz de los museos— hasta el punto de que en el mosaico de los *graecolatina* de la antigüedad tardía y medievales, con sus zonas de sombra, pero también con sus vívidos rastros de oro, no pueden ver otra cosa que no sea oscura Edad Media.[28]

3. Contra Constantino

Entre los más asiduos de la que ya los contemporáneos definirían como «la academia de Besarión» se encuentra, tras su regreso a Roma en 1448, Lorenzo Valla (1407-1457), una de las figuras más geniales y corrosivas entre los humanistas de su

---

[28] Berschin (1989) 341.

tiempo. Romano pero originario de Piacenza, recibió una excelente formación en latín y en griego. Con veinte años llegó a ser famoso por una pequeña obra, que luego se perdió, en la que, oponiéndose a una tradición consolidada, exaltaba a Quintiliano en contra de Cicerón. Perdidas las esperanzas de hacer carrera en la curia papal (donde su padre era abogado consistorial), se trasladó a Pavía para enseñar retórica. En otros escritos expuso teorías muy críticas sobre las corrientes y las autoridades más dominantes en los ámbitos filosófico y jurídico. Tras haber sido obligado a abandonar Pavía, se trasladó sucesivamente a Milán y Florencia, y luego pasó casi un decenio en Nápoles, donde fue secretario del rey Alfonso V de Aragón, dando lugar a violentas polémicas en distintos ambientes, respaldado siempre por el soberano. En 1448, gracias a la benevolencia del nuevo papa Nicolás V, pudo volver a Roma y aquí, bajo el mandato del sucesor de éste, Calixto III, consiguió por fin ser nombrado secretario papal, a pesar de una serie de nuevas polémicas que le acompañaron hasta su muerte. Más allá de los límites de su carácter, que le llevaron siempre a buscar el contraste y a complacerse en la polémica, los escritos de Valla resultan ser fundamentales para el desarrollo y la sensibilidad de la crítica filológica e histórica, y tuvieron de inmediato un éxito enorme. Así ocurrió en el caso de su obra más famosa, las *Elegantiae Latinae linguae*, compuestas hacia 1444. La obra, muy difundida a partir de 1471 gracias a las casi sesenta ediciones impresas que se sucedieron hasta 1536 con un ritmo casi anual, contribuyó de forma notable a la transformación del latín, en prevalencia todavía lengua viva, en un instrumento de expresión sobre todo literaria. En 1440 aparece su célebre escrito titulado *De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio*[29],

[29] El texto fue editado por Wolfram Setz en 1976. Sobre la polémica provocada por Valla, cf. Antonazzi (1985), Camporeale (1988) y Vian (2004).

impreso en 1506 y luego ampliamente difundido hacia 1520 gracias a la edición del humanista Ulrich von Hutten, encendido propagandista antirromano. Éste escribió una sarcástica dedicatoria al papa que está datada tres años antes (el 1 de diciembre de 1517), es decir, exactamente un mes después de la publicación por parte de Martin Lutero de su programa reformador condensado en las tesis de Wittenberg.

Objeto de la acérrima crítica de Valla era el texto de la *Donatio Constantini*[30], que se presentaba como el acto a través del cual el emperador había concedido al papa Silvestre I, a su clero y a sus sucesores la primacía sobre las Iglesias de la cristiandad oriental (en especial sobre las de Antioquía, Alejandría, Constantinopla y Jerusalén), además de posesiones y bienes en Roma y en todo el imperio, poderes y honores imperiales, y sobre Roma, Italia entera y Occidente también la jurisdicción civil. El texto empezaba con la historia de la curación prodigiosa de Constantino de la lepra y del bautismo que recibió del papa, seguida por la profesión de fe del emperador. En realidad, se trataba de un documento compuesto en época altomedieval, probablemente a mediados del s. VIII —según algunos, quizás un siglo antes— para apoyar el poder eclesiástico, en particular el romano, frente al poder civil. Variadamente modificada, la *Donatio* se difundió ampliamente: se introdujo entre las decretales pseudoisidorianas y luego se tradujo al griego y al eslavo. Pero, ya en el año 1001, el emperador Otón III había rechazado un códice que acababa de ser interpolado. A partir del s. XI, la sede romana empezó a utilizar este documento, por primera vez en una carta de 1053 dirigida por el papa León IX al patriarca de Constantinopla Miguel Cerulario. Se insertó luego en

---

[30] La edición más reciente, publicada en 1968, es de Horst Fuhrmann.

las colecciones jurídicas y se consideró auténtico, a pesar de las críticas ideológicas, a menudo duras, dirigidas a su contenido y resumidas por la invectiva dantesca: *Ahi, Costantin, di quanto mal fu matre, non la tua conversion, ma quella dote che da te prese il primo ricco patre* («Ahí, Constantino, cuánto mal originó, no tu conversión, sino la dote que de ti cogió el primer padre rico»)[31]. Pero sólo hacia mediados del s. XV el texto se tomó en consideración desde el punto de vista histórico y filológico. En contra de su autenticidad escribieron, poco antes que Valla, Nicolás Cusano y, algo más tarde, el obispo Reginald Pecock[32]. Por su fuerte énfasis teórico en contra del poder temporal del papa, el ataque del humanista romano se impuso sobre todos los demás, especialmente por el uso que hicieron de él los protestantes ya en el s. XVI. Por lo que concierne a la esfera católica, el escrito de Valla se incluyó en el índice de libros prohibidos en cuanto que peligrosos para la fe (*Index librorum prohibitorum*, publicado en 1559). Pero, por otro lado, poco tiempo después, con César Baronio, se admitió la falsedad formal de la *Donatio*, defendiendo sin embargo la verdad histórica de su contenido. Esta postura se mantuvo más o menos inalterada hasta el s. XIX.

La crítica de Valla —a pesar de que se asumió como manifiesto antirromano en el ámbito del protestantismo y luego del anticlericalismo del s. XIX— estaba motivada, además de por una importante intención filológica, por un espíritu religioso que anhelaba para el pontificado romano una purificación del poder temporal y que sobre todo se relacionaba ocasionalmente con la causa de Alfonso V en lucha con

---

[31] *Inferno* XIX,115-7.

[32] Cf. Levine (1973).

Eugenio IV. Y de hecho, tras haber vuelto a Roma, unos años más tarde el humanista no consideró contradictorio convertirse en secretario papal, y en 1455 canónigo lateranense, es decir, canónigo de la catedral cuyo papel en la *Donatio* aparece ser de primaria importancia. Pero Constantino no fue la única víctima de Valla. Su crítica destruyó la supuesta autenticidad del epistolario entre Séneca y Pablo que movió a Jerónimo a insertar al filósofo pagano en su *De viris inlustribus*, aunque pronunciando una opinión prudente sobre la colección, difundida sólo a partir del s. IV. Más escándalo aún provocó su negación del origen apostólico del llamado Credo de los apóstoles (*Symbolum apostolicum*), una fórmula de fe utilizada en la Iglesia de Occidente. Así llamada por lo menos desde los tiempos de Ambrosio —y comentada por Rufino[33]— porque se hacía remontar a los mismos apóstoles, esta profesión de fe en su forma definitiva, a pesar de proceder de un núcleo del s. II y de haber sido modificada varias veces, no es anterior a los principios del s. VIII. No era conocida por los griegos, como afirmó en el concilio de Ferrara y Florencia el metropolita de Éfeso, Marco Eugénico, el adversario más decidido de la unión. También en este caso el humanista tenía razón, pero sólo la protección de Alfonso V consiguió salvarle de la acusación de herejía que surgió durante esta polémica. Valla prestó mucha atención a los temas tratados en el concilio y, a propósito del problema trinitario, escribió unas páginas que tendrían una gran fortuna en el contexto de las discusiones teológicas posteriores. Muy significativa fue también su decisión de introducir los componentes histórico y filológico en las esferas filosófica y teo-

[33] El título está confirmado por Ambrosio en *Epistula* 42,5. Una forma suya que se utilizaba en la Iglesia de Aquileya fue comentada por Rufino en la *Expositio Symboli*.

lógica, en un rechazo del planteamiento escolástico que estaba todavía vigente y que el humanista compartió con los griegos y muchos de los latinos durante los debates conciliares[34]. La crítica a la escolástica, común a casi todo el humanismo, fue una constante en las polémicas de Valla. Culminó en el encomio de santo Tomás, que él mismo pronunció el año de su muerte y que transformó en un programa humanístico a través de la explícita contraposición entre un anhelado retorno a la herencia patrística por un lado y el método filosófico y teológico escolástico por el otro[35]. En la misma línea hay que entender su valoración de la retórica, hasta el punto de que el humanista, en el prólogo al cuarto libro de las *Elegantiae*, escribió que había que considerar indigno de hablar de teología a todo aquél que fuera un ignorante en elocuencia.

La cumbre de la crítica filológica de Valla sobre los textos cristianos se alcanzó con la obra *In Novum Testamentum ex diversorum utriusque linguae codicum collatione adnotationes* (conocida también con el título *Collatio Novi Testamenti*), finalizada en 1449 en Roma. En ella, el humanista se propuso verificar la calidad de la Vulgata sobre la base de la *Graeca veritas*[36], remitiéndose a los códices griegos y latinos. La labor, fruto del esfuerzo de muchos años, llevó a dos redacciones[37] y se cruzó con la experiencia extraordinaria del círculo reunido alrededor del cardenal Besarión. En ese mismo período, éste se ocupaba de los mismos problemas y, como ya se dijo anteriormente, acerca de ellos había escrito,

---

[34] Acerca de estos aspectos, cf. Vasoli (1991) 403-5 y Stinger (1997) 475-7 y 490.

[35] Acerca de la crítica a la escolástica en general, cf. Rummel (1995). Sobre el texto de Valla, cf. Camporeale (1976).

[36] Esta expresión aparece ya en el prólogo a los cuatro evangelios de Jerónimo, que más a menudo habla de *Hebraica veritas* (por ejemplo en *Epistula* 106,7).

[37] Acerca de las mismas consúltese la edición de Alessandro Perosa, publicada en 1970, de la redacción hasta aquel momento inédita.

quizás en el mismo 1449, en la obrita *In illud: Sic eum volo manere: quid ad vos?*, a propósito de un versículo del evangelio de Juan. La atención de Valla se dirigió a cada aspecto de los textos neotestamentarios y de su transmisión, apuntando todos los errores de traducción y de lectura por parte de los latinos y de los mismos copistas griegos. A la vez, se extendió hacia problemas históricos más amplios. Entre ellos, Valla —tratando el episodio de los *Hechos de los apóstoles* que narra la predicación de Pablo en Atenas y la conversión de Dionisio el Areopagita— se enfrentó a la cuestión de la autenticidad del *corpus* de los escritos que se atribuyeron a éste último, y que durante casi un milenio habían logrado una fortuna extraordinaria en la tradición cristiana, también occidental. Como ya había apuntado en el s. VI el obispo de Éfeso Hipacio y después relatado Focio, Valla observó que ningún autor antes de Gregorio Magno había mostrado conocer al Areopagita. El humanista añadió luego la opinión de un docto griego contemporáneo suyo —probablemente Teodoro Gaza, prolífico traductor de textos griegos y también asiduo del círculo de Besarión— quien identificaba al autor de los escritos con Apolinar, concluyendo en el encomio de santo Tomás que debió de tratarse de otro Dionisio. Las dudas acerca del *corpus* areopagítico estaban por otra parte difundidas (y compartidas parcialmente por el Cusano) y se discutía acerca de ellas en el círculo que se reunía en torno al cardenal griego, quien seguía sosteniendo la atribución tradicional [38]. Una vez más, pues, Valla había acertado. A la hora de su muerte, el corrosivo humanista dejaba una herencia conspicua y relevante por muchos aspectos, pero, sobre todo, por su trabajo filológico sobre el Nuevo Testamento.

---

[38] Cf. *Umanesimo e Padri della Chiesa* (1997) 252-4 y 268.

En conformidad con el objetivo religioso del humanismo y con la lección de Besarión, a través de sus *Adnotationes* Valla demostraba que el texto más sagrado del cristianismo debía analizarse con los instrumentos de la crítica al igual que cualquier otro texto, con el preciso objetivo de acercarse lo más posible a su redacción original. Esta enseñanza daría buenos resultados.

4. Papas, traductores, libros y bibliotecas

El fin del gran cisma de Occidente y los turbulentos acontecimientos de la primera mitad del s. XV tuvieron por consecuencia, entre otras, el regreso del papa y de su curia a Roma. En una Italia a la vanguardia en el extraordinario desarrollo del humanismo, esto significó para la ciudad un verdadero renacimiento, impulsado por una serie de papas en distintas formas sensibles hacia esta renovación caracterizada por un esplendor artístico y por una vivacidad cultural sin precedentes. Ya en Aviñón la curia papal había atraído a distintos intelectuales (entre ellos Petrarca), mientras que algunos humanistas como Traversari, Bracciolini y Besarión habían gozado de la protección de Eugenio IV. Sin embargo, fue el sucesor de éste, Nicolás V, el ligur Tommaso Parentucelli, quien confirió al papado del s. XV este carácter excepcional y abierto desde el punto de vista cultural, que perduró más allá de las distintas personalidades que se alternaron en la sede romana. Nacido en Sarzana en 1397, tras haber estudiado y enseñado en Bolonia y Florencia, donde conoció a Traversari y Niccoli, pasó al servicio del obispo de Bolonia Nicolás Albergati [39], y junto a éste desempeñó numerosas

[39] Monje cartujo y reformador de la diócesis, fue creado cardenal en 1426.

misiones diplomáticas. Durante éstas, ambos eclesiásticos, también a petición de amigos florentinos, buscaron y encontraron muchos códices de autores clásicos y cristianos (entre ellos Ignacio, Ireneo, Lactancio e Hilario). Elegido por sorpresa en 1447 y muerto en 1455, llegó a ser el primero y el más auténtico de los papas humanistas. Por esta razón, aún en el énfasis del género literario, es históricamente fundado el elogio que le dirigió Bracciolini: «Sólo tú salvas a los sabios»[40]. De hecho fue el papa, profundo conocedor de la Biblia y de los Padres de la Iglesia, quien enseñó a Cusano las *Adnotationes* de Valla y quien promovió un buen número de traducciones patrísticas, sin dudar en criticar todas las que no le parecían adecuadas. A este propósito resulta ser significativa su insatisfacción ante la *Praeparatio evangelica* de Eusebio traducida por Jorge Trapezunte, quien no sólo omitió intencionadamente algunos pasos considerados no del todo ortodoxos, sino que cometió varios errores de traducción. Revisada por Andrea Contrario por encargo del mismo Nicolás V, la versión del texto de Eusebio, repleto de noticias y textos acerca de la antigüedad pagana, tuvo una fortuna inmediata a pesar de los defectos del traductor, lo mismo que le ocurrió a la obra de Cirilo de Alejandría *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate*[41]. El humanista cretense —uno de los traductores más rápidos y laboriosos de su tiempo y, a la vez, a menudo criticado por sus versiones— llamado a Roma por

---

[40] La expresión, mencionada en Bianca (1997), se encuentra en la dedicatoria de las *Historiae* de Diodoro Sículo. Acerca del humanismo de Nicolás V, cf. también Miglio (1997).

[41] De la traducción de Eusebio se conocen casi unos cincuenta manuscritos —cf. Onofri (1986)— y de la de Cirilo (1453-1455) unos treinta: cf. *Umanesimo e Padri della Chiesa* (1997) 275 y 302. Trapezunte tradujo también otros textos de Cirilo, de Crisóstomo y de los tres grandes Padres de la Capadocia: cf. Monfasani (1976) y Monfasani (1984).

Eugenio IV, destacó también por repetidas y ásperas polémicas, contra Valla y Besarión entre otros, cuya casa frecuentaba, pero contra el que había sostenido el carácter intocable de la Vulgata. Por su parte, el cardenal griego contestaría a un posterior ataque suyo al platonismo con el polémico *In calumniatorem Platonis*, en cuyo apéndice enumeraba un centenar de errores en la versión de las *Leyes* de Platón realizada por el mismo Trapezunte, quien, al final, presionado por las críticas, abandonó Roma.

Tal como muestra el caso del desenvuelto traductor, en polémica con casi todo el mundo, el ambiente de la Roma de Nicolás V estuvo caracterizada por un renacimiento y una efervescencia cultural no comunes, gracias a la presencia de muchos intelectuales llamados por el mismo papa. Desde este punto de vista, el contexto italiano resultaba ser privilegiado. Se prestaba una atención extraordinaria a los textos y autores cristianos y, en primer lugar, a Jerónimo. Los humanistas sentían predilección por el santo filólogo por su voluntad de armonizar la herencia clásica y la fe cristiana. Tanto es así, que se le conmemoraba con una serie de *discursos* que se pronunciaban anualmente con ocasión de su fiesta. Así, en la última década del s. XIV, los diez de Pier Paolo Vergerio el Viejo o el de Isotta Nogarola, pronunciado en 1453 en Verona[42]. A otra mujer, Battista de Montefeltro, unos treinta años antes, en su *De studiis et literis*, Leonardo Bruni le había recomendado Lactancio, otro de los autores cristianos preferidos por los humanistas y atacado desde el punto de vista doctrinal en los *Dialogi tres in Lactantium* del franciscano Antonio de Rho, uno de los adversarios de Valla[43]. Sin

---

[42] Acerca del fenómeno, cf. McManamon (1985), Rice (1985) y Morisi Guerra (1987).

[43] En el texto de Bruni Lactancio se define como el más elocuente entre todos los autores cristianos. Sobre esta cuestión y sobre la polémica de Antonio de Rho, cf. Stinger (1997) 447 y 484.

embargo, el interés humanístico hacia los textos cristianos no se restringió a Jerónimo y Lactancio. Se extendió mucho más allá de estos autores y recibió un impulso substancial por parte de Nicolás V. El humanista que ocupó la sede de san Pedro no sólo no abandonó la pasión que le había guiado en sus años juveniles, sino que la incrementó. Buscó reunir, en una Roma renovada, una colección de libros que incluyera la mayor cantidad posible del patrimonio cultural de la antigüedad, clásica y cristiana. Favoreció con todos los medios disponibles, por un lado, la adquisición de manuscritos griegos y latinos y, por el otro, la traducción de las obras griegas. Por esta razón, el papa hizo traer de Constantinopla un ejemplar del *Contra Celsum* de Orígenes[44] con la esperanza, acompañada por la promesa de una generosa compensación, de que se tradujera. Pero ni siquiera Teodoro Gaza, que sugirió el proyecto, trabajó en él, y pasaron más de veinte años hasta que la traducción fue llevada a cabo por Cristóforo Persona. Éste, noble romano educado en Grecia, primero colaborador del cardenal Isidoro de Kiev y luego bibliotecario papal, tradujo después algunos textos de autores bizantinos y del Crisóstomo, quien en el s. XV fue uno de los autores cristianos más leídos y traducidos (entre otros por Pietro Balbo, también traductor de Gregorio Nacianceno, Máximo el Confesor y Juan Damasceno, y por Lilio Tifernate). En el amplio grupo de humanistas que el papa Nicolás V congregó en Roma, se encuentra también su futuro biógrafo, Giannozzo Manetti (1396-1459). Banquero y diplomático florentino, se había dedicado a los estudios en su juventud, aprendiendo el griego gracias a Traversari y estudiando también hebreo, para dedicarse a las traduccio-

---

[44] Se trata del actual códice *Vaticano griego 387*.

nes bíblicas. Considerado como la encarnación humanística del modelo jeronimiano del «hombre trilingüe», Giannozzo educó del mismo modo a su hijo Agnolo, quien aprendió desde muy joven a escribir en hebreo, griego y latín, y fue secretario y copista al servicio de su padre. Por los mismos años, Besarión (como quizás Valla) descubrió y utilizó la obra de un filólogo romano del s. XII, Nicolás Maniacutia. Este autor, en el estudio de las Escrituras, había valorado el texto hebreo [45], al que a lo largo del s. XIV había hecho referencia en sus conocidísimos comentarios uno de los grandes biblistas medievales, el franciscano Nicolás de Lira. A petición del papa, Giannozzo tradujo el Salterio hebreo y, después de haberse mudado a Nápoles tras la muerte de Nicolás V, realizó una nueva versión latina de todo el Nuevo Testamento. En los cinco libros del *Apologeticus*, expuso la historia de la Biblia y de sus traducciones, defendiendo sus propias elecciones, no literales, pero rigurosamente fieles al texto sagrado.[46]

Cazador apasionado de códices desde su juventud junto con Nicolás Albergati (el obispo al que sirvió y del que tomó su nombre como papa), Nicolás V invirtió una ingente cantidad de dinero en la búsqueda y en la compra de manuscritos tanto en Europa como en Oriente. Se ocupó después de las transcripciones y de la clasificación de la biblioteca, gracias a

---

[45] El códice de Maniacutia, propiedad de Besarión, es el actual *Marciano latino 289*. Sobre el filólogo medieval, cf. Peri (1967 y 1977). Sobre la posibilidad de que Valla también conociera la obra de Maniacutia, cf. Wilson (1992) 74-5.

[46] La versión de Salterio se encuentra en el *Palatino latino 40*, la del Nuevo Testamento en el *Palatino latino 45* y en el *Urbinate latino 6*, que ahora son todos códices vaticanos; cf. Garofalo (1946) y Wilson (1992) 81-2. El *Apologeticus* lo editó en 1981 Alfonso de Petris. Por lo que concierne las reflexiones de Manetti —que se inspiraron en la obra no concluida *De interpretatione recta* (1424-1426) de Leonardo Bruni— sobre las traducciones, cf. Cortesi (1994) 203-6.

la colaboración del humanista aretino Giovanni Tortelli [47], autor del tratado *De orthographia* y de una exitosa *Vita Athanasii*, compuesta sobre la base de una serie de fuentes patrísticas y bizantinas. A la muerte del papa en 1455, la colección papal de libros era cuatro veces mayor que al principio del pontificado. Los códices griegos se habían duplicado y, con sus casi mil quinientos manuscritos, la biblioteca papal llegó a ser la más importante de aquel tiempo. Desde siempre, los papas habían tenido a su disposición libros y bibliotecas. A lo largo de la Edad Antigua y de la Edad Media, los testimonios acerca de esta cuestión, aunque aislados, convergen en la afirmación de la importancia de estas colecciones. El primer catálogo que sobrevive se remonta al año 1295, primero del pontificado del papa Bonifacio VII, y se conservan numerosos manuscritos y documentos del período aviñonense. De un inventario hecho durante el pontificado de Eugenio IV resulta que los libros del papa (latinos sobre todo, pero también griegos y hebreos) alcanzaban los cuatrocientos ejemplares. El impulso de búsqueda y transcripción de códices promovido por su sucesor, Nicolás V, permite definir a éste como el verdadero creador de lo que llegaría a ser tiempo después la Biblioteca Vaticana. Ésta fue erigida formalmente en 1475, tan sólo veinte años después de la muerte de quien la fundó, por Sixto IV —Francesco della Rovere, también de origen ligur, franciscano, papa desde 1471 a 1484— con la bula *Ad decorem militantis ecclesiae*. Esta decisión, que dotó a la biblioteca de ingresos y personal, convirtió la colección papal, ya en el edificio pontificio y abierta a los préstamos externos, en la primera verdadera biblioteca pública después de la florentina de San Marco, inaugurada en 1444. Cada vez

---

[47] Cf. Mancini (1920) y Regoliosi (1966-1969).

más acrecentada a lo largo de la segunda mitad del s. XV —en 1481 los códices eran más de tres mil quinientos— la Biblioteca Vaticana es, desde entonces, una de las colecciones más importantes del mundo, rica sobre todo en manuscritos.

Otro gran apasionado de los libros y de la lectura de textos cristianos, Cósimo de Médicis el Viejo, se había dirigido al creador de la nueva biblioteca papal para pedirle consejo con vistas a la inminente preparación de una colección privada propia, y recibió del futuro papa un «canon bibliográfico» que incluía naturalmente un buen número de textos patrísticos, junto con los filosóficos (escolásticos, árabes y griegos), científicos y sobre todo históricos. Muchos de los códices de autores cristianos que Cósimo poseyó y leyó habían pertenecido anteriormente a Salutati y a Niccoli, y desde la biblioteca del príncipe pasaron a la del convento dominicano de San Marco, permaneciendo, pues, en Florencia. Más ajetreado fue el destino de los manuscritos del banquero y biblista Giannozzo Manetti, entre los cuales se encuentran algunos bellísimos manuscritos patrísticos[48]. Desde Nápoles, adonde se había mudado, los manuscritos pasaron a los herederos florentinos, quienes a mediados del s. XVI los vendieron a otro banquero, Ulrich Fugger. Pasados a Federico V, elector palatino y rey de Bohemia, tras su derrota en la guerra de los Treinta Años, en 1623, fueron entregados por el vencedor, Máximo de Baviera, al papa, que había apoyado la lucha en contra del príncipe protestante. Los acompañaba la riquísima biblioteca de Heidelberg, cuyos manuscritos griegos y

---

[48] Entre ellos destaca el actual códice vaticano *Palatino latino 150* (que ya había pertenecido a otro gran bibliófilo, el cardenal Giordano Orsini), colección, traducida al latín, de cartas de antiguos autores cristianos (Ignacio de Antioquía, Policarpo y Antonio) junto con el *Pastor de Hermas*, obra que el mismo Niccoli nunca apreció: cf. *Umanesimo e Padri della Chiesa* (1997) 216-7.

latinos (llamados *Palatini*) entraron desde entonces a formar parte de la Vaticana. Durante el pontificado de Sixto IV se prestó particular atención a los textos patrísticos, gracias también a que el pontífice promovió e impulsó nuevas traducciones. Entre ellas destaca la del *Hexaemeron* de Basilio, llevada a cabo sobre la base de un códice vaticano, cotejado con las homilías de Ambrosio por el humanista griego Juan Argirópulo. Éste había llegado a Italia con ocasión del concilio de Florencia y en Padua había sido compañero de estudios del futuro papa, a quien dedicaría su versión[49]. Durante el pontificado de Sixto IV —quien empezó la decoración de la capilla, que luego se llamaría Sixtina, con los ciclos de las vidas de Moisés y de Cristo y la representación de los papas de los primeros siglos— se llevó a cabo la traducción de los escritos de Filón de Alejandría, dedicada al pontífice. Obra de Lilio Tifernate[50], esta traducción nació de la mente de Besarión y Nicolás V, quienes se la sugirieron al humanista de Città di Castello (en latín, Tifernum). El proyecto entró a formar parte de un grandioso y refinado plan propagandístico —representado magistralmente por los frescos de la capilla Sixtina— de exaltación del pontificado romano[51], prefigurado por las historias de Moisés (el legislador divino que es una figura central en los escritos filonianos), fundado por Cristo y finalmente realizado en la sucesión ininterrumpida de los pontífices romanos. Libros que se buscaron y encontraron, se leyeron y tradujeron, se copiaron y transmitieron. Si de esta forma puede resumirse el humanismo, es

---

[49] Acerca de la traducción llevada a cabo entre 1481 y 1482, cf. *Umanesimo e Padri della Chiesa* (1997) 366. Sobre Argirópulo, cf. Wilson (1992) 86-90.

[50] La traducción se conserva en los actuales códices *Vaticani latini 180-185*. Acerca de Tifernate, cf. Jaitner-Hahner (1993). Acerca de las traducciones de este período, cf. Martinoli Santini (1986).

[51] Cf. Stinger (1985) 211-4 y 224-6, discutido por Wilson (1992) 81.

cierto que la herencia cristiana se consideró parte integrante del inmenso patrimonio antiguo que ya estaba destinado a la tipografía.

5. Imprímase, empezando por la Biblia

Al mismo tiempo que en Roma, por voluntad y a cargo de Nicolás V, empezaban a afluir de todas partes numerosos manuscritos que llegarían a constituir el núcleo fundamental de la futura Biblioteca Vaticana, entre 1452 y 1454, en Maguncia, Johann Gutenberg realizaba lo que se considera tradicionalmente como el primer libro impreso en caracteres móviles en Europa, la Biblia latina, llamada de las cuarenta y dos líneas por el número de líneas presentes en cada columna del texto. En realidad no se puede confirmar esta noticia con toda seguridad, porque la Biblia de Gutenberg no contiene ninguna fecha y desde hacía unos quince años la técnica de la imprenta con caracteres móviles fundidos en metal se estaba perfeccionando en el valle del Rhin, donde se había desarrollado una prolífica artesanía del metal. Ya a lo largo del s. XIV se hallaba en Europa la imprenta xilográfica (del griego *xylon*, «madera»), es decir, la que utilizaba matrices grabadas en madera. Esta técnica se utilizó para productos populares. Se trataba de textos religiosos ampliamente ilustrados, como las «biblias de los pobres» (*Biblia pauperum*) o libros bíblicos específicos (por ejemplo el *Apocalipsis*), además de manuales para prepararse a bien morir (*ars moriendi*), que reservaban un amplísimo espacio a eficaces figuras, acompañadas de breves textos impresos cuidadosamente y paulatinamente en bloques únicos. La Biblia no fue sin embargo el primer texto impreso en el mundo. La imprenta xilográfica había aparecido anteriormente en China en el s. IX y en el año 868 se utilizó para un rollo que contenía unos tex-

tos budistas. En 1403, en Corea, se usó la técnica de imprenta con caracteres móviles en cobre, aunque estos precedentes parece que no tuvieron una influencia directa en la evolución de las técnicas análogas en Occidente[52]. De todos modos, es significativa la primacía tradicional que se suele atribuir a la Biblia de Gutenberg, de la que sobreviven unos cincuenta ejemplares. El libro impreso que contiene la fecha más antigua es también un texto que la tradición cristiana heredó de la judaica, el Salterio de Maguncia, cuya impresión finalizó el 14 de octubre de 1457. En Italia, los pioneros de la imprenta fueron dos alemanes, Conrad Sweynheym y Arnold Pannartz, que, en Subiaco, entre 1465 y 1467, publicaron —además de una gramática latina para jóvenes estudiantes (*Donatus pro puerulis*) y el *De oratore* de Cicerone— dos textos patrísticos, las *Divinae institutiones* de Lactancio y el *De civitate Dei* de Agustín. Acabaron arruinados en Roma en 1471, tras haber emprendido la difícil tarea de imprimir en cinco enormes volúmenes la *Glossa in universa Biblia* de Nicolás de Lira, a cargo del obispo humanista y bibliotecario vaticano Giovanni Andrea Bussi (1417-1475). Éste, llamado a Roma por Nicolás V, realizó con los mismos impresores una serie de espléndidas primeras ediciones (*editiones principes*).[53]

La imprenta, que se difundió en menos de treinta años en toda Europa —desde Italia a Francia y a Flandes, hasta España, Hungría, Polonia, Inglaterra y Suecia— aportó las premisas de una profunda revolución cultural, enfatizada quizás pero perfectamente expresada por el concepto de «hombre tipográfico». Aunque no es posible basarse en datos precisos, a lo largo de la segunda mitad del s. XV, cuando el libro

---

[52] Para una síntesis y una bibliografía fundamental, cf. Petrucci (1996).

[53] Sus prefaciones a las ediciones de los dos impresores se editaron en 1978 a cargo de Massimo Miglio.

impreso estaba todavía en «pañales» (*incunabula*)[54], se realizaron con la nueva *ars divina* —«sin la ayuda del cálamo, del estilo o de la pluma, sino mediante el maravilloso acorde, la proporción y la armonía de punzones y matrices»[55]— por lo menos tantos libros como los que se transcribieron a lo largo del milenio anterior. Más allá de las inciertas estadísticas relativas a los incunables (que oscilan mucho, entre los ocho y los veinte millones de ejemplares), este hecho tuvo una enorme y múltiple influencia sobre la historia de la mentalidad, de la cultura y de la misma transmisión de los textos. Al igual que todos los cambios perdurables en el tiempo, el paso del libro manuscrito al libro impreso fue por lo general progresivo. Sólo con el tiempo el segundo, considerado menos preciado, adquirió una importancia comparable a la del primero. Durante muchas décadas, manuscritos e impresos (que inicialmente imitaban lo más posible los primeros)[56] estuvieron en competición entre ellos. Por lo que concierne a la historia de los textos, la imprenta resultó ser un nudo problemático. Vivos durante más de un milenio a través de las transcripciones, los errores y las correcciones de los testimonios manuscritos, tras haber sido enviados a la tipografía, los textos dejaron de vivir al salir de las prensas cristalizados. Además los impresos causaron a menudo la destrucción y la pérdida de los manuscritos que habían sido el modelo en el

---

[54] A partir de la expresión latina, «incunable» ha llegado a ser el término técnico para designar los libros impresos hasta el 31 de diciembre de 1500.

[55] Stella (1989) 799. La orgullosa definición de la imprenta como *ars divina* pertenece al obispo príncipe de Maguncia y la cita se encuentra en el colofón de una obra enciclopédica popular, el *Catholicon*, impresa en 1460 quizás por el mismo Gutenberg.

[56] Resulta significativo en este contexto el hecho que durante un período los libros impresos destinasen un espacio para algunas miniaturas y decoraciones refinadas, que se efectuaban a mano en cada ejemplar de la tirada.

que se habían basado la *editio princeps* o las ediciones sucesivas[57]. Más de una vez, los humanistas llegaron a destruir lo que se conservaba en las bibliotecas monásticas y catedralicias de la Edad Media, que tanto vituperaron e indagaron, para rescatar los códices, que consideraban casi como prisioneros.

A pesar de todos estos efectos, los textos impresos a lo largo del s. XV resultaron ser muchísimos, más de veintidós mil. De ellos, casi la mitad eran obras de carácter religioso, la mayoría en latín pero también en lenguas vulgares, pertenecientes tanto a la tradición cristiana más reciente —como es el caso de la afortunada *Imitatio Christi* o las colecciones de sermones— como a la tradición antigua, desde los textos bíblicos hasta los patrísticos. Varios centenares fueron las ediciones bíblicas, alrededor de ciento veinte las de los textos de Jerónimo y de Agustín, casi ochenta fueron las de Gregorio Magno y algunas decenas las de Ambrosio, Lactancio y Cipriano. Entre las de Padres griegos, publicadas en su mayoría en traducción latina, destacan las de Atanasio y Juan Crisóstomo, con alrededor de treinta ediciones para cada uno de ellos. Hacia finales del s. XV y principios del s. XVI —gracias a la actividad del impresor Johannes Amerbach y luego de la de su colaborador y sucesor Johann Froben— Basilea llegó a convertirse en el mayor centro de imprenta y difusión de textos patrísticos. Amerbach había estudiado en la Sorbona —y trabajado luego en Nuremberg junto con uno de los tipógrafos y libreros más importantes de aquel período, Anton Koberger— y entendió muy bien la importancia de realizar ediciones corregidas y completas de los Padres de la

[57] Para algunos ejemplos, cf. Reynolds y Wilson (1987) 146. De este fenómeno proceden la importancia textual de muchas ediciones humanísticas y la ausencia para algunas obras de testimonios manuscritos.

Iglesia, seguido por el mismo Froben. En 1492 apareció la edición de Ambrosio y entre 1505 y 1517, en una docena de volúmenes, las obras de Agustín.

A esta idea sencilla se le añadió la decisiva asociación con el humanista más famoso y genial de aquel tiempo, Erasmo de Rotterdam, estudioso de amplios intereses y filólogo extraordinario. Nacido entre 1466 y 1469, fue educado —al igual que su antecesor Tomás de Kempis, quizás autor de la *Imitatio Christi*, y que Nicolás Cusano— bajo la influencia culta y reformadora de los Hermanos de la vida común. Ésta era una asociación de sacerdotes y de laicos nacida en los Países Bajos a finales del s. XIV con el objetivo de renovar la vida y la espiritualidad cristianas, que dio origen al movimiento de la «Devotio moderna». En él fueron importantes las actividades dedicadas a la formación cultural y a la producción de libros. Muchos de los que se adhirieron al movimiento fueron copistas (y, más tarde, impresores) que se ocuparon de difundir los más que numerosos textos cristianos antiguos y recientes. Canónigo agustino desde 1487 y sacerdote desde 1492, Erasmo estudió en París, en Oxford y en Italia, estrechando importantes relaciones de amistad con personajes del calibre de John Colet, Aldo Manuzio, Juan de Médicis (quien luego llegaría a ser papa con el nombre de León X), Tomás Moro, John Fisher. Demostró lejanía y hostilidad hacia los métodos y los contenidos de la escolástica y criticó cáusticamente las instituciones eclesiásticas. Al mismo tiempo, se alejó de los excesos de Martín Lutero y de los reformadores protestantes, contra los cuales polemizó ásperamente, tras haber tendido con ellos cierta conexión en un primer momento. Auténtico intelectual, rehuyó casi todos los cargos y las prestigiosas invitaciones que recibía de las cortes de Europa más importantes de su tiempo. Murió en 1536, cuando estaba ultimando la edición latina de las obras de Orígenes, invocando en vano la paz religiosa cuando ya la fractura

más grande de la cristiandad occidental había afectado buena parte del continente europeo. Convencido de la perfecta armonía entre el estudio de los *profani auctores* y de la santidad cristiana, hasta el punto de que acuñó en los *Colloquia* la inédita y osada letanía dirigida a Sócrates (*Sancte Socrate, ora pro nobis*), vio este ideal realizado en la figura de Jerónimo. No es casualidad que la publicación en nueve volúmenes de la *opera omnia* jeronimiana inaugurase en 1516 una excelente serie de ediciones patrísticas, aunque la intervención de Erasmo se limitó a los prólogos, repletos de observaciones e intuiciones. Se imprimieron Cipriano (1520), el comentario a los *Salmos* de Arnobio (1522), Hilario (1523), muchas obras traducidas en latín de Crisostomo (en distintos volúmenes entre 1525 y 1530) y de Atanasio (1527), Ireneo (1526), Ambrosio en cuatro volúmenes (1527) y Agustín en diez (1529), la *editio princeps* del texto griego de Basilio (1532) y la traducción latina de Orígenes el año de su muerte.[58]

En 1516, año de la publicación de las obras de Jerónimo, Froben dio uno de los golpes más importantes de su brillante carrera editorial imprimiendo el texto griego del Nuevo Testamento, quizás la mayor tarea filológica de Erasmo. En realidad, no se trata de la *editio princeps*, porque el Nuevo Testamento ya se había impreso hacía dos años en España, dentro de una empresa extraordinaria: la edición de la Biblia entera en los textos originales, acompañada por sus principales traducciones. Llamada por esta razón «políglota» y realizada en Alcalá de Henares (en latín, Complutum), fue la primera de una serie de biblias análogas que se publicaron

---

[58] Un panorama de las ediciones se encuentra en Chomarat (1981) 452-79. Acerca de Erasmo y los Padres de la Iglesia, cf. Boeft (1997).

sobre todo hasta mediados del s. XVII. Para los libros veterotestamentarios incluyó el texto hebreo y los de la Vulgata y de la versión de los Setenta (con traducción latina interlineal) dispuestos en columnas paralelas. En el Pentateuco se publicaba también, en la parte inferior de cada página, el *targum* de Onkelos en el original arameo con su traducción latina. En el Nuevo Testamento, el texto griego se hallaba junto con la Vulgata[59]. El proyecto de la Políglota Complutense lo quiso el arzobispo de Toledo Francisco Ximénez de Cisneros (1436-1517)[60], se preparó durante mucho tiempo, desde 1502, y se llevó a cabo en un plazo de tiempo bastante breve gracias a un grupo de estudiosos. Entre ellos destacan Diego López de Zúñiga y el cretense Demetrio Ducas, quien trabajó en Venecia junto con Aldo Manuzio. Sus maravillosos seis volúmenes —el sexto, concebido como apéndice, incluye un léxico hebreo y arameo y una breve gramática hebrea— se imprimieron entre el 10 de enero de 1514, cuando se ultimó el que contenía el Nuevo Testamento (junto con un glosario de términos griegos), y el 10 de julio de 1517, unos cuantos meses antes de la muerte de su inspirador. Sin embargo, la carta papal necesaria para la publicación se obtuvo en 1520 y la obra se empezó a difundir a partir de 1522 en una tirada de seiscientos ejemplares. Mientras tanto, se había agotado también la segunda edición que Froben le había encargado a

[59] Sobre la Políglota Complutense, cf. Revilla Rico (1917). Acerca de las políglotas, cf. Mangenot (1912).

[60] Hombre culto y preparado, el franciscano ascético que llegó a ser el confesor de la reina Isabel fue un enérgico obispo reformador, que luego llegó a ser gobernador del reino y desde 1507 cardenal. Fundó la universidad de Alcalá de Henares, inaugurada en 1508 e ideada como una pequeña ciudad universitaria repleta de colegios, entre ellos los de San Jerónimo —llamado «trilingüe» porque allí se estudiaban las tres lenguas bíblicas (hebreo, griego y latín)— y de San Juan de la Penitencia, quizás el primer colegio femenino.

Erasmo, y en el mismo año 1522, cuando de las dos primeras se habían vendido más de tres mil trescientas copias, se publicó una tercera.

En 1515, el impresor de Basilea, al tanto de la iniciativa del cardenal español, había tenido la gran intuición de contratar a Erasmo, gracias a los buenos oficios del amigo común Beato Renano —Beat Bild, el humanista que publicaría las *editiones principes* de Veleyo Patérculo en 1520, de Tertuliano en 1521 y del mismo Erasmo en 1540-1541[61]— con la promesa de que le pagaría más que a cualquier otra persona. Erasmo no se hizo rogar demasiado: la idea de ganar a los españoles atrajo al intelectual ya conocido en toda Europa y al filólogo perfectamente equipado para la misión. Desde hacía mucho tiempo, Erasmo era uno de los admiradores más fervientes de Valla, de quien en 1505 había publicado las *Adnotationes* al texto neotestamentario[62]. Durante muchos años, se había dedicado al estudio del griego, que perfeccionó en Venecia con Manuzio, y a una traducción latina del Nuevo Testamento. Pero es sabido que demasiada prisa no concuerda con la filología, y en realidad con casi nada. El humanista empezó a trabajar en julio de 1515, unas cuantas semanas después envió a la tipografía los mediocres códices neotestamentarios de que disponía, y la labor de impresión, comenzada el 2 de octubre, terminó en un plazo record el 1 de marzo de 1516. Repleto de erratas, el texto fue honesta-

---

[61] Nacido en Rheinau (Alsacia) en 1485, tras haber estudiado en París con Jacques Le Fèvre d'Etaples, publicó muchas ediciones de textos clásicos y patrísticos y otras de humanistas. Murió en 1547. Junto con la *editio princeps* de Tertuliano, que Erasmo acogió con entusiasmo (*Epistula* 1232) con un gracioso juego de palabras (*Omnes beatitates nostrum beent Beatum, qui nobis Tertullianum dederit*), Renano se hizo cargo de otras dos ediciones. Acerca de su labor como filólogo, cf. D'Amico (1988).

[62] Cf. Wilson (1992) 72-3.

mente definido por Erasmo como algo «más precipitado que editado» (*praecipitatum verius quam editum*)[63], aunque sus defectos principales se encuentran, sobre todo, en el tipo textual, basado en manuscritos diversos y bastante recientes. En algunos puntos, Erasmo lo corrigió y lo integró sobre la base de la Vulgata, como ocurrió con los últimos versículos del *Apocalipsis*, que faltaban en un códice prestado por su amigo Johannes Reuchlin —de hecho, ninguno de los manuscritos utilizados para la edición incluía el último libro neotestamentario— y que habían sido traducidos magistralmente y con mucha soltura al griego por el propio Erasmo. En las ediciones sucesivas, el humanista introdujo una serie de modificaciones y correcciones, sobre todo en la cuarta (1527), donde aprovechó el texto de la Complutense, netamente mejor, y a su traducción latina añadió el texto de la Vulgata, que luego se suprimió en la quinta y última edición de 1535. Más allá de todo lo que pudo ocurrir, la tarea consiguió llegar a buen fin y la edición de Erasmo se difundió enormemente (como resulta, entre otras cosas, de una treintena de ediciones pirata), a pesar de las numerosas polémicas. La más célebre se refiere a dos versículos trinitarios de la primera carta que se suele atribuir a Juan, el llamado *comma Ioanneum*[64], ausente en griego pero añadido en latín —quizás extraído de una nota interpretativa— probablemente ya en el s. IV. Tras haberlo omitido, y con razón, porque no se encontraba en

[63] Esta afirmación se encuentra en una carta del 2 de noviembre de 1517, mientras que Frederick Henry Ambrose Scrivener, autor de una conocida introducción a la crítica textual neotestamentaria, en 1894 lo definió desde este punto de vista como el libro más incorrecto que había conocido. Acerca de la edición de Erasmo, cf. Metzger (1996) 102-6 y, en general, Reynolds y Wilson (1987) 165-7 y 173-4.

[64] 1 Juan 5,7-8. La autenticidad de estos versículos, que se defendió en ámbito católico hasta principios del s. XX, se siguió defendiendo en la Iglesia ortodoxa griega: acerca de toda esta cuestión cf. Metzger (1996) 104-6.

ningún códice griego, ante las críticas que empezaron a lloverle (entre otras las de López de Zúñiga), Erasmo, en un alarde de seguridad, se declaró dispuesto a aceptarlo si aparecía un manuscrito que lo contuviera. El códice fue «descubierto» (lo transcribió en Oxford un franciscano hacia 1520) [65] y con indudable *fair play* Erasmo, que sin embargo seguía sospechando su falsificación, insertó el controvertido pasaje en su tercera edición, que salió en 1522.

---

[65] El manuscrito se conserva hoy en día en Dublín (*Trinity College 30*).

X

LOS FRUTOS DE LA GRAN ERUDICIÓN

1. PUBLICAR ENTRE CONTROVERSIAS Y CENSURAS

La singular aventura de la carrera por el texto griego del Nuevo Testamento reúne en sí las tres principales características del gran cambio en la historia de la transmisión de los textos, en particular cristianos. Primera, la maduración crítica resultado del humanismo —evidente en la línea cultural representada por personajes como Besarión y Valla, asimilada y relanzada por Erasmo— que llegó a compartirse en todos los ambientes intelectuales europeos. Segunda, la introducción de la imprenta, revolucionaria no sólo desde el punto de vista de los mecanismos de difusión de la cultura, sino también desde la perspectiva específica de la evolución del método filológico, a medio camino entre el riesgo de una cristalización de los textos en las ediciones impresas y la casi simultánea toma de conciencia de su precariedad. Tercera, la influencia del factor ideológico —presente desde siempre, pero destinado a crecer y a pesar en el uso de los textos cristianos, en particular bíblicos, accesibles ya a amplios círculos de lectores— en un período en que la inestable unidad de la cristiandad occidental iba quebrándose y se hacía más visible el proceso de laicización cultural. Estos tres factores confluyen en la atenuación de la vitalidad de estos textos antiguos, debilitando e interrumpiendo una tradición y una continuidad milenarias. En el contexto cristiano influyó, sobre todo, la Reforma. El principio luterano que consideraba las Escrituras como algo absoluto rompió la continuidad entre el texto sagrado y la tradición patrística, que por consiguiente Lutero infravaloraba hasta el punto de considerarla inferior a

«judíos y turcos»[1]. En general los demás reformadores, sobre todo los calvinistas, no compartieron ni este principio luterano de absolutización de la Biblia, ni la desvalorización radical de los autores cristianos antiguos. Al contrario, los estudiaron y utilizaron ampliamente, aunque los emplearon con una finalidad antirromana (pero también para las polémicas contra los antitrinitarios) y contribuyeron a una ofuscación de la conciencia de una tradición cultural milenaria. La parte católica, por el contrario, se dio cuenta del problema de la continuidad de esta tradición e incluyó en ella la Edad Media y la escolástica, objetivo frecuente de las polémicas humanísticas, subrayando en la florida producción controversista un «consentimiento de los Padres» (*consensus Patrum*) obviamente favorable a la Iglesia romana. No menos artificial e ideológica respecto a las interpretaciones protestantes, esta línea interpretativa, canalizada hacia la búsqueda de la continuidad de la tradición cristiana, se encontraba sin embargo, ante una tarea —en teoría— menos ardua que la de los adversarios, debido a la consistencia histórica de esta continuidad, percibida desde siempre en la conciencia cristiana, a pesar de ser puesta en tela de juicio por el trauma de la Reforma Protestante. Facilitada por una serie de controversias cerradas y sostenida por una actividad censoria más sistemática a medida que la difusión de los libros se ampliaba, esta fuerte ideologización de los textos cristianos fue equilibrada por la influencia de la erudición crítica y de la actividad filológica, también condicionadas por controversias y censuras.

---

[1] *Iudaei, Turcae melius noverunt quam patres*: de este modo se expresa el reformador en un sermón de 1528 mencionado en Schulze (1997) 615; sin embargo, según este autor, liberando a los Padres de la tradición, Lutero contribuyó a una lectura científica de los mismos.

Más allá de los nuevos problemas causados por el uso de los textos cristianos en la época de la Reforma y de la reacción católica, los principales fenómenos son, por una parte, la difusión sin precedentes de dichos textos —principalmente los bíblicos, tanto en las lenguas originales como en las traducciones a idiomas hablados— y, por otra, el desarrollo del planteamiento crítico propio del humanismo. Las ediciones impresas de la Biblia se sucedieron a un ritmo vertiginoso. En el s. XV, las ediciones de la Vulgata sumaban un centenar.[2] En la primera mitad del s. XVI, se multiplicaron los intentos de ediciones corregidas críticamente de la traducción de Jerónimo, que el concilio de Trento (1545-1563) en su cuarta sesión (8 de abril de 1546), subrayando su uso secular en la Iglesia, definía como «auténtica», es decir, fiable desde el punto de vista doctrinal. La elección conciliar de la Vulgata estaba motivada por la difusión sin precedentes del texto bíblico, sobre todo en latín y en las distintas vulgarizaciones. Esta difusión se consideraba no sin razón descontrolada y peligrosa para la ortodoxia católica ante el principio luterano de la *sola Scriptura* y la encendida polémica antirromana relacionada con la circulación de las biblias protestantes.[3]

La batalla finalizó hacia finales del s. XVI, pero surgió otra en el mismo campo católico en torno a las traducciones escriturarias en lengua vulgar, acompañadas de su sustancial prohibición[4], que se mantuvo rígidamente hasta mediados

[2] Un catálogo de los incunables y un elenco de las ediciones del s. XVI de la Biblia latina se encuentran en Copinger 1892.

[3] Un detalle muy significativo está representado por las xilografías de Lucas Cranach que ilustran la edición (1522) de la traducción alemana del Nuevo Testamento de Lutero, luego reproducidas en otras Biblias protestantes: la bestia del Apocalipsis es coronada con la tiara papal y en medio de Babel se yergue Castel Sant'Angelo; cf. Buzzetti y Bravi (1992) 30-1.

[4] Acerca de toda esta cuestión, cf. Fragnito (1997).

del s. XVIII. Para contrastar la actividad sin control de los impresores, el decreto tridentino quiso imponer una serie de normas rigurosas, precedidas por la disposición de publicar la Vulgata en su versión más correcta (*quam emendatissime*), junto con la Biblia griega y la hebraica, como le pidieron los Padres conciliares al papa: «que mandase con toda celeridad corregir primero nuestra edición latina y después también la griega y la hebrea»[5]. Sin embargo, el auspicio del concilio no se realizó hasta medio siglo más tarde. Las labores preparatorias a una edición romana de la Vulgata empezaron en 1546, pero sólo en 1561 Pío IV nombró una primera comisión con la que colaboró activamente el bibliotecario vaticano, luego cardenal, Guglielmo Sirleto (1514-1585), helenista y estudioso de los Padres. Se alternaron luego otras dos comisiones y más tarde la intervención del sucesor de Sirleto en la Vaticana, el cardenal Antonio Carafa (1538-1591), y del papa mismo, Sixto V. Ambos habían trabajado en la edición romana de la Biblia griega impresa en 1587 con una traducción latina. Sin embargo, la intervención personal del papa fue nefasta[6] a causa de sus reiteradas correcciones en el texto, que se publicó en 1590 notablemente empeorado.

La edición romana de Sixto V resultó ser, en la práctica, muy cercana al texto sobre el que se habían basado las labores preparatorias —o sea el de la Vulgata publicada en 1547 por la universidad de Lovaina por orden del emperador Carlos V— y se promulgó solemnemente con la constitución apostólica *Aeternus ille*, que amenazaba con la excomunión a todo el que interviniera en el texto así fijado[7]. Sin embargo,

---

[5] La petición se encuentra en una carta del 26 de abril de 1546 (menos de tres semanas después de la publicación del decreto), que se editó en 1916 entre los documentos y las fuentes sobre el concilio (*Concilium Tridentinum* X, p. 471).

[6] Acerca de la labor de Sixto V como crítico textual, cf. Kellner (1922) y Costa (1986).

[7] Sobre la Vulgata sixtina, cf. Baumgarten (1911).

tras la muerte del papa ese mismo año, la reacción de los estudiosos que habían preparado el texto empeorado y publicado por Sixto V impulsó a su sucesor, Gregorio XIV, a reabrir el debate y nombrar una nueva comisión. Sólo a finales de 1592, por orden del nuevo papa Clemente VIII, se imprimió la nueva edición, diferente en casi cinco mil variantes respecto a la precedente, cuyas copias se estaban retirando y destruyendo. Esta Biblia, publicada bajo el nombre de Sixto V por consejo de Bellarmino y con prefacio de éste, fue sometida, ante los muchos errores de imprenta, a una serie de correcciones en sus sucesivas e inmediatas ediciones, y sólo a partir de la lionesa de 1604 llevó también el nombre de Clemente VIII, llegando así a llamarse «sixto-clementina» y constituyéndose en la Biblia católica por excelencia hasta casi mediados del s. XX. Menos tormentosos fueron los acontecimientos que rodearon la edición romana de la versión de los Setenta, publicada en 1587. Esta edición tampoco fue la primera, porque la *editio princeps* incluida en la Políglota Complutense —terminada en 1517, pero publicada en 1522— fue precedida a su vez por la Biblia griega impresa en 1518 en la tipografía de Aldo Manuzio por su suegro Andrea Torresano, quien para el Nuevo Testamento reprodujo la *princeps* erasmiana en sus mínimos detalles, incluso los errores que Erasmo había corregido en el apéndice. La edición romana de la versión de los Setenta se basaba sin embargo en unos excelentes manuscritos, entre los que destaca el excelente códice Vaticano (B) de la primera mitad del s. IV[8]. Incluía una serie de variantes y lecciones sacadas de otras versiones grie-

[8] El códice B se lo había mencionado desde 1521 el humanista español Juan Ginés de Sepúlveda (Johannes Genesius) a Erasmo. A pesar de todo, éste no se dio cuenta de su antigüedad e importancia, por lo que nunca lo utilizó en sus ediciones del Nuevo Testamento griego: cf. Reynolds y Wilson (1987) 173.

gas y de unas antiguas traducciones latinas prejeronimianas, y a pesar de todos los errores y las limitaciones, de hecho no fue sustituida hasta finales del s. XIX. Ya en 1488, había sido impresa en Soncino, en los alrededores de Mantua, la Biblia hebraica, incluida después en la Políglota Complutense, a la que siguieron en el s. XVI unas cuantas ediciones a menudo provistas de los comentarios de la tradición rabínica. El dominico de Lucca Santi Pagnini (1470-1536), orientalista y exegeta influido por Girolamo Savonarola y protegido por León X, llevó a cabo una nueva traducción latina de los textos originales, publicada en Lyon en 1528. Algunas de sus obras[9] son expresión del nuevo interés por las Escrituras y las tradiciones hebreas inaugurado por humanistas de la talla de Giovanni Pico de la Mirandola (1463-1494) y Johannes Reuchlin (1454-1522), acusado por esta razón de herejía y protagonista de una célebre polémica en los mismos años de la gestación de la Reforma.

Junto con la circulación cada vez más amplia de los textos cristianos a lo largo del s. XVI, la dimensión cultural y el planteamiento crítico del humanismo se difundieron en toda Europa, marcando de forma indeleble su historia, más allá de los obstáculos ideológicos relacionados con la agudización de la crisis religiosa y las distintas reacciones que se le contrapusieron. La figura y la labor emblemática de Erasmo dieron lugar en el mismo ámbito católico a aprobaciones entusiastas y severas condenas. Las obras del humanista, definido por Carlos V en 1527 como «astro de la cristiandad», se prohibieron ya en los años veinte en distintas universidades europeas (Cambridge, Oxford, París). En 1558, fueron prohibidas por Pablo IV y, tras una parcial rehabilita-

[9] Sobre su actividad bíblica, cf. Centi (1945).

ción por parte del concilio de Trento, en 1590 por Sixto V. A pesar de sus rasgos excepcionales, Erasmo es el producto y la expresión de un humanismo que, nacido en Italia y difundido en toda Europa, encuentra su maduración y una continuidad digna de sus orígenes en la misma Italia. No es casualidad que Erasmo eligiera pasar largas temporadas en la península, aprovechando para perfeccionar el aprendizaje del griego en Bolonia y en el círculo veneciano de Aldo Manuzio (1449-1515), humanista e impresor de refinadas ediciones —llamadas «aldinas» y que llegaron a ser *editiones principes*— de los textos griegos, especialmente clásicos, pero también cristianos[10]. La célebre marca tipográfica, con el delfín que se enreda con el ancla y el nombre Aldus, apareció por vez primera en la edición impresa en 1502 de los *Poetae Christiani veteres*. Impresor de algunos textos latinos —entre ellos destaca la *Hypnerotomachia Poliphili*, un singular texto alegórico obra del dominico Francesco Colonna, publicado en 1499 y luego definido el libro más bello del Renacimiento— Aldo impulsó el proceso de impresión de los textos griegos (muy raros en la segunda mitad del s. XV por las dificultades técnicas y la ausencia de un mercado capaz de cargar con los costes), gracias también a su círculo (llamado la «nueva academia», *neakademia*), que contaba con la presencia de excelentes estudiosos, como el cretense Marco Musuro.

Algo anteriores a Erasmo fueron Angelo Ambrogini, llamado Poliziano (1454-1494) por su lugar de nacimiento (Mons Politianus, es decir, Montepulciano), y el dominico Zanobi Acciaioli (1461-1519), bibliotecario del convento florentino de San Marco que, unas décadas antes, a petición

[10] Se publicaron textos poéticos (entre estos, del latino Prudencio y de Juan Damasceno) y en 1504 una edición bilingüe de Gregorio Nacianceno, quedando en proyecto la idea de una Biblia trilingüe; cf. Wilson (1992) 141-3.

de Cósimo de Médicis el Viejo, había sido maravillosamente pintado al fresco por Beato Angélico, luego llamado a Roma por Nicolás V. Poliziano fue latinista, helenista y filólogo de primer orden. Dotado de una gran intuición, demostró sensibilidad e interés hacia los textos cristianos desde el punto de vista literario y lingüístico. Así lo evidencia su traducción de una parte de la *Epistula ad Marcellinum* de Atanasio, impresa en 1492, realizada quizás ese mismo año y enteramente modulada sobre el latín bíblico [11]. Zanobi Acciaioli fue un lector apasionado de códices y helenista de primera, traductor —entre otros, de Eusebio y de Teodoreto [12]— y autor de una colección de textos apologéticos patrísticos (Atenágoras, Pseudo-Justino y Eusebio). Ésta es una verdadera edición crítica manuscrita incluida en un palimpsesto humanístico, cuidadosamente preparado y que contenía las *Elegías* de Propercio copiadas por Bracciolini; entre los textos transcritos por Acciaioli se encuentra en cambio el *Contra Hieroclem* de Eusebio, que el dominico había traducido y que Aldo en 1502 había publicado junto con el texto pagano involucrado en la polémica eusebiana, la *Vida de Apolonio de Tiana* de Filóstrato [13]. Al humanista Pietro Alcionio, otro contemporáneo de Erasmo, se remonta la leyenda según la cual la autoridad eclesiástica bizantina decidió destruir algunos textos de poetas profanos. Atribuida al griego Demetrio Calcondila, relacionado con Besarión y editor de la *Suda*,

---

[11] Cf. Branca (1983), Wilson (1992) 101-13, y *Agnolo Poliziano* (1999); acerca de la traducción, cf. *Umanesimo e Padri della Chiesa* (1997) 383-4.

[12] De Teodoreto Acciaioli tradujo el *De curatione Graecarum affectionum* y el *De providentia*. La primera traducción, publicada por Henri Estienne el Viejo en 1519, se reimprimió varias veces, mientras que la segunda sigue inédita en el códice vaticano *Ottoboniano latino 1404*: cf. *Umanesimo e Padri della Chiesa* (1997) 390.

[13] El códice es el actual laurenciano *San Marco 690*: cf. *Umanesimo e Padri della Chiesa* (1997) 395-7.

esta afirmación no es sino uno de los muchos lugares comunes sin ningún fundamento histórico, debido a la deformación humanista de la Edad Media y destinado a una inmerecida fortuna, dado que la hostilidad eclesiástica se dirigió hacia los textos cristianos considerados heterodoxos, los únicos de cuya destrucción se tiene noticia[14]. Desde este punto de vista, la actitud de la Iglesia bizantina resultó ser análoga a la de Roma. Hacia finales del s. XV, el papado, tras percatarse de los peligros ínsitos en la introducción de la imprenta, planteó una serie de formas de control y censura previa de los libros, al igual que hicieron las autoridades civiles. Algunos papas, como Inocencio VIII en 1487, Alejandro VI en 1501 y León X en 1515, divulgaron una serie de disposiciones a este respecto, hasta la publicación de un *Index librorum prohibitorum* en 1559, precedido por algunos elencos análogos publicados por orden de soberanos como Enrique VIII y Carlos V o de universidades como la Sorbona, hasta que en 1571 se creó la Congregación del Índice.

El encargado de imprimir el *Index* de 1564 —según las disposiciones de Trento— fue el humanista Paolo Manuzio. Hijo de Aldo y latinista, fue llamado a Roma durante el pontificado de Pío IV para publicar unos textos patrísticos. Sin embargo, con Pío V tuvo que concentrar su labor hacia todos aquellos textos emanados o sugeridos por el concilio de Trento (decretos conciliares, catecismos, libros litúrgicos), hasta que en 1570 decidió dejar su actividad[15], en un clima de represión sin precedentes. Ese mismo año, en Roma, otro humanista, Aonio Paleario, fue condenado por herejía, ahor-

---

[14] Cf. Reynolds y Wilson (1987) 49-50, y Wilson (1992) 97-8.

[15] Acerca de su actividad, cf. Barberi (1942). Veinte años después otro de los Manuzio (el hijo de Paolo, Aldo el Joven) fue llamado por Clemente VIII para dirigir la Tipografía Vaticana, pero con su muerte en 1597 se extinguió la dinastía.

cado y quemado por orden de la Inquisición[16]. Más emblemática aún es la historia del gran filólogo y biblista español Benito Arias Montano (1527-1598). Cura y teólogo, tomó parte en las últimas reuniones del concilio de Trento y constituyó la biblioteca del Escorial para Felipe II en 1566. Por voluntad del mismo soberano, de quien fue capellán y consejero político, Arias Montano publicó en ocho volúmenes la Políglota Regia (1569-1573), llamada de Amberes, donde fue magníficamente impresa por Christophe Plantin. Uno de los tipógrafos europeos más importantes de la época, éste acababa de ser acusado de herejía, y para hacer frente al enorme gasto económico sostenido para la empresa, fue luego obligado a publicar casi exclusivamente textos litúrgicos. Más tarde, volvió a ocuparse de las numerosas y magníficas ediciones de los clásicos, entre las que destacan las de Justo Lipsio (Joest Lips, 1547-1606). En sus cinco primeros volúmenes, la Políglota de Amberes mejoraba y enriquecía la Complutense, añadiendo el siríaco para el Nuevo Testamento. Los tres restantes incluían versiones nuevas de los textos originales (para los libros veterotestamentarios se trataba de revisiones de las de Pagnini), gramáticas, léxicos, tratados de arqueología e historia bíblicas. Al consejero y bibliotecario de Felipe II, trabajador asiduo y portentoso erudito hasta el punto de tener fama de mago, se le acusó de albergar ideas judaizantes y heréticas. Esto le sobrevino a pesar de haber sido el autor del rígido *Index expurgatorius* (publicado por orden del soberano e impreso en Amberes en 1571), de haber editado libros litúrgicos de acuerdo con los decretos

---

[16] Paleario, quien fue acusado más de una vez de herejía, había publicado en 1552 y reimpreso en 1566 una obra polémica (*Actio in pontifices Romanos et eorum asseclas*) en contra del papado y del clero, y a favor de una renovación evangélica del cristianismo: cf. Morpurgo (1912) y Gallina (1989).

tridentinos y de haber concebido un extenso comentario de la Biblia (realizado sólo en parte) en sentido antiprotestante. Por fin, su Políglota se reconoció como ortodoxa en 1579, pero Juan Mariana [17], su censor, le negó todo valor científico, de modo que este paradójico veredicto parece sellar las extremas contradicciones de una toda una época.

2. CATÓLICOS, PROTESTANTES, ANGLICANOS

Ya en 1524, Erasmo se había quejado de que la tormenta religiosa iniciada algunos años antes seguía monopolizando el mercado de los libros [18], sobre todo en los países alemanes, y de hecho las controversias provocadas por la Reforma Protestante condicionaron durante más de un siglo gran parte del debate cultural europeo y, en particular, el estudio de los textos cristianos. En el mismo periodo, la laicización de la cultura progresaba de forma imparable, y la conciencia cada vez más clara de la necesidad de enfrentarse a los escritos de la tradición religiosa como a cualquier otro texto —ya percibida por los humanistas del s. XV— se confrontaba con el crecimiento de la erudición y de la misma capacidad crítica y filológica. Al mismo tiempo, contribuía a debilitar la vitalidad de los textos. En este proceso tuvo un papel muy importante la acción de los teólogos protestantes. Enfatizando en general las Escrituras, las alejaron de la literatura cristiana posterior, oscureciendo la conciencia de continuidad, uno de los ele-

---

[17] Historiador y exegeta, el jesuita español (1536-1624) es célebre por haber sostenido la licitud del tiranicidio y por las críticas hacia los ministros financieros de Felipe III y al general de la Compañía de Jesús, Claudio Acquaviva. Estudió a Isidoro de Sevilla y dejó un epítome manuscrito de la *Bibliotheca* de Focio.

[18] Esta consideración se halla en la carta 1531.

mentos más característicos y fundamentales de la misma tradición cristiana. Dándose claramente cuenta del meollo de la cuestión, el decreto tridentino sobre los «libros sagrados y las tradiciones apostólicas» del 8 de abril de 1546 había puesto al lado de los «libros escritos» las «tradiciones no escritas», que los apóstoles recibieron directamente «de boca del mismo Cristo» y que la Iglesia católica había conservado ininterrumpidamente [19]. La clara oposición entre protestantes y católicos sobre el valor que se le debía asignar a la tradición no escrituraria, no se reflejó sin embargo exactamente en el ámbito de los estudios. Las controversias teológicas tuvieron complejas repercusiones que involucraron transversalmente ambos campos, a la vez que las ediciones de los textos se multiplicaban y las exigencias críticas se refinaban. Después de Lutero y Calvino —quien, debido a su formación humanística, había mostrado una consideración más positiva de la literatura patrística que la ostentada por el primero hacia los Padres [20]— se publicaron en ámbito protestante obras generales dedicadas a la literatura cristiana más antigua.

El calvinista Abraham Scultet publicó un *Medullae theologiae Patrum syntagma* en cuatro partes (1598-1613) y su

---

[19] Según el texto original del decreto, el concilio, consciente de que la verdad y la disciplina que Cristo mandó predicar «*contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab apostolis acceptae, aut ab ipsis apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt, orthodoxorum Patrum exempla secuta, omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, nec non traditiones ipsas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tamquam vel oretemus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in Ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur*».

[20] Calvino demostró un gran interés filológico por el texto original del Nuevo Testamento, recurriendo, en alguna ocasión, a manuscritos griegos. Lutero, en cambio, para su célebre traducción al alemán se basó sobre todo en la Vulgata y en la traducción latina de Erasmo, haciendo escasa referencia al griego: cf. Metzger (1996) 104, nota 13.

correligionario André Rivet un *Criticus sacer* (1612), donde se halla la constante polémica en contra de la autoridad y el consenso de los Padres postulados por los católicos. Rivet no rehuía la posibilidad de recurrir a la opinión de los adversarios, sino que ironizaba sobre el desacuerdo entre ellos sobre algunas atribuciones, suponiendo la existencia de grupos cada vez más compactos y la preponderancia de las razones de la controversia sobre los derechos de la crítica[21]. Unos cuarenta años más tarde se imprimió la *Patrología* de Johann Gerhard, considerado el mayor teólogo luterano de su tiempo. Publicada póstumamente por el hijo de éste en 1653, la obra obtuvo un gran éxito y contribuyó también a la afirmación del término «patrología» como estudio de los Padres. En ámbito católico, donde Rivet había constatado con gran satisfacción una cierta discrepancia de opiniones, el jesuita Antonio Possevino, diplomático y misionero en Europa oriental, había publicado un amplio *Apparatus sacer ad scriptores Veteris ac Novi Testamenti* en tres volúmenes (1603-1606), y su cofrade Bellarmino un célebre *De scriptoribus ecclesiasticis* (1613). En esos mismos años, el oratoriano Cesare Baronio[22] había tenido cierta fortuna, a pesar de su énfasis apologético y sus muchos defectos, a la hora de replicar con los doce volúmenes de sus *Annales ecclesiastici* (1588-1607) que llegan hasta 1198, a la *Ecclesiastica histo-*

[21] Acerca de las obras de Scultet y Rivet, cf. Backus (1997).

[22] Nacido en Sora en 1538, fue uno de los primeros discípulos de Filippo Neri, cura desde 1564, cardenal desde 1596 y bibliotecario vaticano a partir del año siguiente. Su candidatura en los dos cónclaves de 1605 fue bloqueada a causa de la oposición de la corona española. Murió en Roma en 1607. En una carta del 9 de septiembre de 1598 confesó a un cofrade tener «miedo de que por ser yo cardenal no haya, como antes, tan duros censores para corregir mis cosas como deseo que hubiera» porque «ahora más que nunca es el momento de que mis cosas pasen por alambique y sutil criba».

ria, publicada en trece volúmenes (1559-1574) por un grupo de doctos protestantes guiados por Matija Vlačić (Matthias Flacius Illyricus)[23]. La obra fue realizada según un planteamiento que subdividía la materia en siglos —en latín *centuriae*, de ahí que sus autores se denominaran «centuriadores de Magdeburgo», donde se compuso— y estaba caracterizada por una clara polémica anticatólica, que por su parcialidad constituye su principal limitación. La elección de organizar la materia cronológicamente y de mencionar ampliamente las fuentes (a pesar de que éstas se habían amoldado a la controversia) resultó ser acertada, como muestra la utilización del mismo método por parte de Baronio. Éste, no obstante, demostró un mayor cuidado en el uso de los documentos, lo cual le proporcionó éxito, como avalan una veintena de ediciones y varias decenas de ediciones parciales, compendios y traducciones que se sucedieron a lo largo de siglo y medio. La obra del cardenal oratoriano fue criticada por Isaac Casaubon, excelente filólogo clásico y protestante moderado. Éste, en 1587, había publicado una traducción suya del Nuevo Testamento y, en 1614, imprimió sus *Exercitationes* sobre la obra de Baronio en Inglaterra, adonde se había mudado desde Francia y donde murió ese mismo año.

Mientras tanto, las ediciones de textos iban multiplicándose. En 1534, el *De transitu Hellenismi ad Christianismum* de Guillaume Budé (1468-1540), el primero y más importante entre los filólogos franceses, sostenía la convergencia de los estudios clásicos con la fe cristiana. En 1544 se impri-

[23] Nacido en Albona (Istria) en 1520, fue profesor de hebreo en Wittenberg y de Nuevo Testamento en Jena. Luterano radical, polemizó contra los católicos y los protestantes moderados. En 1567, publicó una obra de exégesis bíblica (*Clavis Scripturae Sacrae*). Murió en Frankfurt en 1575.

mieron en Basilea las obras de Flavio Josefo y, ese mismo año, el humanista Robert Estienne (Robertus Stephanus)[24] —impresor del *Thesaurus linguae Latinae* y de varias biblias latinas y hebreas— empezó sus ediciones griegas con la *princeps* de la *Historia ecclesiastica* de Eusebio, a la que en 1551 siguió la de Justino. En 1550, Pier Vettori (1499-1585), quien en su edición de la *Retórica* de Aristóteles había sostenido la importancia de las traducciones (en el caso, la medieval de Guillermo de Moerbeke) para la reconstrucción del texto griego[25], había impreso en Florencia la *editio princeps* de Clemente de Alejandría, y en 1552 Adrien Turnèbe publicó una buena parte de las obras de Filón. Sin embargo, el proceso continuado de edición de los textos chocó con las controversias religiosas del momento y todo ello produjo un efecto doble y opuesto. Por una parte, las ediciones acabaron por ser condicionadas, pero, por la otra, las polémicas dieron lugar a una competición que, paralelamente al aumento de las exigencias críticas, a medio plazo favorecería la calidad de los textos, contribuyendo al desarrollo de la erudición y de los estudios filológicos. En Roma, el eclesiástico humanista y

---

[24] Hijo de Henri (llamado el Viejo y fallecido en 1520), principal impresor del humanista Jacques Le Fèvre d'Etaples (Jacobus Faber), Robert nació en 1503 y fue, además de tipógrafo real, humanista y filólogo. A causa de sus ediciones bíblicas, mereció la condena por parte de la Sorbona, tras lo cual dejó París para trasladarse a Ginebra, donde se hizo calvinista y falleció en 1559. Su hijo Henri (llamado el Joven, 1528-1598) publicó en 1572 en cinco volúmenes el célebre *Thesaurus linguae Graecae* y algunas *editiones principes*, entre ellas la de Atenágoras (1557). En 1555, transcribió buena parte de la *Bibliotheca* de Focio (la copia se encuentra en la British Library en los actuales manuscritos *Harleiani 5591-5593*), cuya *princeps* imprimió el alemán David Hoeschel en 1601. De los hijos de Robert, Robert el Joven se convirtió al catolicismo y llegó a ser impresor real en París como su padre, mientras que François se quedó en Ginebra. Sobre la dinastía de los Estienne, cf. Renouard (1843).

[25] Sobre este aspecto de la filología de Vettori, cf. Schneider (1971) 73-6.

reformador Marcello Cervini[26] entendió la necesidad de sustituir las ediciones patrísticas erasmianas, tachadas de sospechosas, con obras del mismo nivel. En general, el proyecto consistía en contraponer a los textos impresos por los protestantes —considerados manipulados por razones religiosas (y a veces lo estaban) y doctrinalmente peligrosos— una serie de ediciones seguras de todo punto de vista. El objetivo no llegó a alcanzarse y se optó por la condena de los textos, el camino más breve y cómodo, que afectó a las obras del propio Erasmo. No faltó tampoco la propuesta extravagante pero atractiva del cura bresciano trasladado en Roma Ippolito Chizzuola, quien imaginó la contratación de agentes secretos filológicos —disfrazados de jóvenes estudiantes, en lo posible no italianos para no levantar sospechas— que se introdujesen en las tipografías protestantes como correctores, a fin de restablecer la ortodoxia de los textos. De todos modos, Chizzuola también anhelaba la realización de unas buenas ediciones católicas

> para que no suceda de nuevo lo que sucedió bajo Pablo IV, que prohibiendo los libros publicados por los herejes, no nos quedó ni biblia ni doctor sagrado que ver, tan grande se demostró haber sido nuestra dejadez completamente contraria a la diligencia de los herejes. Y es una gran vergüenza que particularmente aquí en Roma no haya nada que imprimir digno de ser leído.[27]

---

[26] Nacido en 1501, tradujo al italiano el *De amicitia* de Cicerón y a Euclides al latín. Cardenal desde 1539, fue legado papal durante las primeras fases del concilio de Trento y luego bibliotecario vaticano. Reformador valiente, fue elegido papa el 10 de abril de 1555, manteniendo su nombre de pila y convirtiéndose en Marcelo II. Sin embargo, murió tan sólo tres semanas después de su elección. A este papa prematuramente fallecido le fue dedicada la espléndida *Missa papae Marcelli* de Giovanni Pierluigi da Palestrina.

[27] El texto de Chizzuola se editó en 1938 entre los documentos y las fuentes sobre el concilio de Trento (*Concilium Tridentinum*, XIII, I, 435).

La carga ideológica de la censura preventiva, una mala gestión y las dificultades financieras consiguientes impidieron la realización de las mayores empresas romanas, que incluían la edición de Tertuliano y Agustín. El gran filólogo Latino Latini, profundamente amargado por todos estos acontecimientos, no quiso que su nombre apareciera en la edición de Cipriano (1563) que él mismo había preparado, pero que había sido masivamente modificada por las intervenciones de la censura. Se llegó también a imprimir una edición de Ambrosio (1579-1585) bastante alterada —alabada por el poderoso cardenal arzobispo de Milán Carlo Borromeo, que se alegraba de esta edición «purgada de las corrupciones»— y en el mismo 1585 ésta fue proclamada obligatoria en los países católicos con una bula del nuevo papa Sixto V, que como cardenal había colaborado en ella. En cambio, no había tenido éxito la propuesta de un inteligente anónimo quien, en 1580, había sugerido a Gregorio XIII seguir de cerca la edición ambrosiana, subrayando la importancia del respeto al texto, que debía establecerse de acuerdo con los mejores manuscritos y no tenía que ser normalizado —con el objeto de salvaguardar la ortodoxia o sólo uniformando las citas bíblicas según la Vulgata— porque la empresa fracasaría y provocaría las críticas de los herejes.[28]

Indefectiblemente, las críticas llegaron. Entre ellas destaca la del anglicano Thomas James (1573-1629), primer bibliotecario de la Bodleiana de Oxford, quien dedicó una larga serie de escritos finalizados a demostrar las manipulaciones textuales en favor de la Iglesia de Roma por parte de

---

[28] Acerca de las ediciones patrísticas condicionadas por las controversias religiosas, cf. Petitmengin (1966), Petitmengin (1968) y Petitmengin (1993). En este último artículo se llama la atención sobre el texto de Chizzuola y sobre la anónima opinión, conservada en el códice *Vaticano latino 6207*, ff. 169-170.

los católicos. Así, en 1600, publicó un *Bellum Papale, sive concordia discors Sixti V et Clementis VIII* para subrayar las faltas de la tormentosa edición sixto-clementina de la Vulgata, y luego encauzó sus esfuerzos hacia las ediciones patrísticas. A tal fin, el arzobispo de Canterbury puso a su disposición a doce jóvenes expertos para que cotejasen manuscritos procedentes de toda Inglaterra con las ediciones católicas de Gregorio Magno, Cipriano y, en parte, de Ambrosio. En 1610, James pudo así publicar un *Bellum Gregorianum* y, en 1626, las *Vindiciae Cyprianeae*. En 1611, había impreso su obra *A Treatise of the corruption of Scripture, Councels and Fathers by Prelats, Pastors and Pillars of the Church of Rome for Maintenance of Popery and Irreligion*, en el que declaraba querer solucionar las controversias religiosas reduciendo el debate a «cuestiones de hecho» y con el proyecto de sustituir las ediciones patrísticas latinas publicadas por los católicos. Por su parte, Thomas Bodley, verdadero fundador de la biblioteca dirigida por James, temía que éste descuidase su gestión, dado que dedicaba su tiempo a encontrar divergencias según él insignificantes. De todas formas, considerando los resultados —importantes desde un punto de vista metodológico, pero no tanto como para justificar el esfuerzo realizado durante mucho tiempo— la Iglesia de Inglaterra no optó nunca por apoyar la causa, quizás porque llegó a dudar de que todas las alteraciones de los textos se pudieran imputar a los «papistas»[29]. Más memorable y duradera fue la empresa llevada a cabo por el rector de Eton, Henry Savile (1549-1622). Desde 1610 hasta 1613, publicó en ocho grandes volúmenes la *opera omnia* del Crisóstomo, dedicando todo su tiempo a este y a otros trabajos eruditos, si es que es verdad la graciosa frase

[29] Sobre James y su planteamiento. cf. Ker (1952).

atribuida a la mujer del antiguo preceptor de griego de la futura reina de Inglaterra, Elizabeth: «Sir Henry, quisiera ser un libro, así cuidaríais de mi un poquito más».[30]

A medio camino entre católicos y protestantes, aún atravesada por una larga serie de acontecimientos dramáticos que influyeron y marcaron la evolución democrática moderna, la Iglesia de Inglaterra conoció en el s. XVII un desarrollo considerable de los estudios bíblicos y patrísticos, centrados éstos últimos en los autores más antiguos. En 1633, Patrick Young (Patricius Junius, 1584-1652) publicó la *editio princeps* de la primera carta de Clemente de Roma a los corintios basándose en el códice Alejandrino —que se remonta al s. V y que el patriarca filoprotestante Cirilo Lucaris[31] había donado al rey Carlos cinco años antes— y, en 1637, una cadena griega sobre *Job*. Historiador, filólogo y biblista fue James Ussher (1581-1656), arzobispo de Armagh (la sede primacial irlandesa), quien en 1644, basándose en las versiones latinas, reconstruyó brillantemente el texto auténtico de las cartas de Ignacio, lo que Isaac Voss confirmó dos años después, tras haber cotejado la edición del original griego[32]. Voss

---

[30] La frase se encuentra en Reynolds y Wilson (1987) 181.

[31] Nacido en Creta en 1570, estudió en Venecia y en Padua. Tras haber gobernado la sede de Alejandría (1601-1620) se trasladó a Constantinopla, de donde fue alejado en cuatro ocasiones y a donde consiguió siempre volver gracias también a los embajadores inglés y holandés. Merced a la intervención del embajador Thomas Roe en 1624, el códice Alejandrino fue donado al rey Jacobo, pero el monarca murió antes de poder recibir esta donación, que llegó a su sucesor. El patriarca fue ejecutado en 1638 por los turcos y sus planteamientos teológicos fueron condenados por varios sínodos ortodoxos, entre ellos el de Jerusalén (o Belén) en 1672, cuyas actas (*Synodus Bethleemitica adversus Calvinistas haereticos*) fueron publicados en 1676 por el maurino Antoine-Marie Foucqueret. Acerca de Lucaris, cf. Hadjiantoniou (1961).

[32] Cf. Lightfoot (1889) 237-45. La edición de Ussher, fechada en el año 1644 pero publicada en 1645, tenía que haber incluido la *princeps* de la *Carta de Bernabé*, pero el trabajo fue destruido en un incendio.

fue llamado poco después por la reina Cristina de Suecia para constituir su preciada biblioteca, compuesta por más de dos mil trescientos manuscritos latinos y griegos que la misma soberana llevó a Roma tras su conversión al catolicismo y que, después de su muerte, fueron trasladados a la Biblioteca Vaticana en 1690. Filólogo sobre todo clásico, Isaac Voss era hijo de Gerhard Jan, quien, en 1642, había rechazado las atribuciones tradicionales de dos profesiones de fe, el llamado *Credo de los apóstoles* y el símbolo atanasiano, tal como había hecho por primera vez Valla[33]. En 1672, el teólogo John Pearson, luego obispo de Chester, defendió la autenticidad de las cartas de Ignacio —según la reconstrucción de Ussher y Voss— ante el calvinista francés Jean Daillé, y en 1682, publicó una investigación histórica sobre el episcopado de Cipriano en la importante edición crítica de sus obras, a cargo de John Fell, decano de Christ Church en Oxford, vicecanciller de la universidad y obispo desde 1676[34]. Al frente de uno de los colegios más importantes —que se había convertido en la sede de la catedral y donde había recibido su formación de niño— en 1669 Fell introdujo la costumbre de hacer entrega

[33] Isaac Voss consiguió para la reina Cristina también manuscritos de su padre Gerhard Jan. En la Vaticana los manuscritos «de la reina» constituyen los fondos *Reginenses*, mientras que los códices propiedad de Isaac (*Vossiani*) se hallan en la biblioteca universitaria de Leiden. Acerca de Gerhard Jan Voss, cf. Rademaker (1981) y Wickenden (1993). Sobre el fondo reginense latino, cf. Nilsson Nylander-Vian (1999).

[34] En la edición se defendía el texto breve del capítulo cuarto del *De unitate Ecclesiae*, donde está ausente el énfasis sobre la primacía de Pedro. Esta característica, en cambio, se halla en la versión más amplia. Se sigue debatiendo si este texto amplio se remonta a Cipriano (quien en un segundo momento la abreviaría) o si se trata de una interpolación más tardía. Cf. Bévenot (1954) y Gramaglia (1992). Fell reestableció también la tipografía de la universidad con la introducción de nuevos caracteres latinos, griegos y orientales (*«Fell» types*). Sobre este personaje, cf. Morison-Carter (1967).

a todos los estudiantes, con ocasión del nuevo año, de un texto editado por él mismo. La carta de Clemente de Roma a los corintios inauguró esta serie, y en los años siguientes los alumnos recibieron otros textos patrísticos como, por ejemplo, *De mortibus persecutorum* de Lactancio, *Quis dives salvetur?* de Clemente de Alejandría, la carta atribuida a Bernabé o *De oratione* de Orígenes en 1686, año en el que Fell falleció. Acuciados por los peligros del protestantismo por una parte y la amenaza católica por otra, los anglicanos —sobre todo los exponentes de la «Iglesia alta», la más filocatólica— encontraron en la Iglesia primitiva un modelo ideal y casi mítico, y de todas maneras una alternativa a la disolución sectaria y al absolutismo papista. De acuerdo con este paradigma, el arzobispo de Canterbury, William Laud, ajusticiado en 1645 por el Parlamento cuatro años antes de la decapitación del rey Carlos, fue celebrado en 1668 como el *Cyprianus Anglicus*[35]. Al mismo tiempo, circulaban algunas reconstrucciones de la antigüedad cristiana según los cuales herejes y cismáticos de los primeros siglos se comparaban con los sectarios protestantes (y también con los jesuitas, manteniendo así el equilibrio). En realidad, los debates y las controversias estaban atravesando desde hacía bastante tiempo a las distintas agrupaciones, a la vez que los derechos de la crítica y de la erudición se abrían paso con esfuerzo en todos los ámbitos.

[35] Hasta en el título la biografía de Laud, escrita por su discípulo Peter Heylyn, lo presentaba como un nuevo Cipriano, el obispo africano que se enfrentó a la sede romana y a sus pretensiones y que murió como mártir en una persecución contra los cristianos. El primado anglicano fue canciller y reformador de la universidad de Oxford y donó a la biblioteca Bodleiana una amplia e importante colección de manuscritos (*Laudiani*). Sobre él, cf. Trevor-Roper (1988).

3. La epopeya maurina entre jesuitas y jansenistas

A pesar de que las controversias ideológicas en ámbito religioso sigan vivas y distribuyan uniformemente su peso entre las diversas partes de la contienda hasta principios del s. XVIII, la precisión filológica y las exigencias de la crítica en la lectura y en el estudio de los textos crecen y se refinan cada vez más. Ya en la segunda década del s. XVII, la tendencia a corregirlos y a normalizarlos de acuerdo con las distintas ortodoxias (con la sincera intención de mejorarlos) estaba en proceso de superación. En este contexto, las ediciones tertulianeas de Jacques Godefroy (1625), editor del *Codex Theodosianus,* y las de Nicolas Rigault (1628)[36] resultan bastantes significativas. Asimismo, las felicitaciones de los estudiosos tanto católicos como protestantes dirigidas al cardenal Federigo Borromeo (primo de Carlo y segundo sucesor suyo en Milán) por la fundación de la Biblioteca Ambrosiana en 1607 son la señal de un clima nuevo. Entre las primeras grandes bibliotecas abiertas al público sin discriminaciones, la colección milanesa fue concebida como un proyecto cultural en el que, con razón, Manzoni ve «un intento de utilidad perpetua, no sólo bello en sí mismo, sino en muchas partes sabio y amable mucho más allá de las ideas y de las costumbres comunes en aquel tiempo»[37]. Las polémicas no desaparecieron, aunque están menos condicionadas por motivos religiosos. Así pues, el excelente filólogo José Justo Scaligero (1540-1609)[38]

---

[36] Cf. Jehasse (1993).

[37] A esta biblioteca Manzoni dedica una célebre página en el capítulo XXII de *Los novios*. Sobre la Ambrosiana, cf. Jones (1993).

[38] Hijo de Julio César Scaligero (1484-1558), fue el primero que se acercó al concepto de arquetipo medieval, en el sentido de ejemplar manuscrito más antiguo —y, por ello, más cercano al original, pero distinto del mismo— al que es posible remontarse basándose en las copias conservadas. Sobre la figura y la filología de José Justo Scaligero, cf. Grafton (1983-1993).

—quien se había convertido al calvinismo y había sucedido a Justo Lipsio en la universidad de Leiden (éste último, a su vez, había vuelto al catolicismo y a la universidad de Lovaina, tras convertirse al calvinismo)— atrajo hacia sí la hostilidad de los jesuitas, oponiéndose a la autenticidad de los escritos areopagíticos y atacando la reforma del calendario propuesta por el papa Gregorio XIII en su *De emendatione temporum* (1583). Después de esta obra, que resultó ser la base de la ciencia cronológica moderna, Scaligero publicó el *Thesaurus temporum* (1606) que incluía una brillante reconstrucción parcial del *Chronicon* de Eusebio de Cesarea.

Quien criticó el trabajo de Scaligero fue un jesuita, Denys Pétau (Dionysius Petavius, 1583-1652). Éste había sido alumno de Isaac Casaubon en París y llegó a ser uno de los teólogos y eruditos más brillantes del s. XVII. En su *Opus de doctrina temporum* en dos volúmenes (1627), además de confutar el planteamiento de Scaligero, Pétau corrigió en más de ocho mil puntos los *Annales ecclesiastici* de Baronio, resumiendo su labor en el *Rationarium temporum* (1633). Anteriormente, había publicado una serie de importantes ediciones patrísticas, entre las que destacan las obras de Sinesio (1612), del emperador Juliano (1614) y de Epifanio (1622, en dos volúmenes). Con el *De theologicis dogmatibus* (del que se publicaron cuatro volúmenes entre 1644 y 1650 y que quedó incompleto), Pétau fue uno de los primeros intelectuales en introducir el concepto de desarrollo en la historia de las doctrinas cristianas y en comprenderlas históricamente. Esta concepción histórica del dogma fue rebatida por el anglicano George Bull en la *Defensio fidei Nicaenae* (1685) y en el *Judicium Ecclesiae catholicae* (1694), que le proporcionaron la aprobación formal del clero católico francés y la oferta de convertirse al catolicismo[39]. No es de extrañar, ya que

[39] A esta propuesta Bull contestó con su *The Corruption of the Church of Rome*

quienes ayudaron a Fell, obispo de Oxford, en su edición de Cipriano fueron algunos estudiosos galicanos, es decir, pertenecientes al movimiento que apoyaba con fuerza los derechos de la Iglesia de Francia ante la de Roma. En un momento en que en toda Europa iba creciendo la erudición bíblica y patrística, Francia destacó en este panorama poblado de personajes y empresas que incidirían en la historia cultural del continente, cuando éste estaba produciendo una enorme expansión, económica y social, pero también cultural, más allá de los límites del mundo antiguo. Junto con las ediciones patrísticas de estudiosos como el dominico François Combefis (1605-1679) —quien, en 1644, publicó la *princeps* de Anfiloquio de Iconio, Metodio de Olimpo, Andrés de Creta, publicando luego, de manera excelente, Máximo el Confesor (1675)— destacan todas las ediciones que circularon en los ambientes galicanos, desde el Tertuliano de Rigault hasta las obras completas de Cirilo de Alejandría. Editadas en París en seis volúmenes en 1638 por el canónigo de Notre-Dame Jean Aubert, las obras del escritor griego cristiano más prolífico después del Crisóstomo nunca más volverían a ser objeto de una edición crítica global.

Entre los editores de textos patrísticos, fueron numerosos en toda Europa los jesuitas [40]. Fundada en 1540 y nacida

---

(1705), y ese mismo año llegó a ser obispo de St. Davids. Resulta significativo que el *De theologicis dogmatibus* del jesuita Pétau haya sido editado por el biblista y teólogo arminiano Jean Le Clerc (1657-1736), lector severo y agudo de los textos cristianos antiguos; sobre este aspecto de su personalidad, cf. Pitassi (1993). Sobre los estudios cronológicos de Pétau, cf. Di Rosa (1960), y sobre su concepción histórica del dogma, cf. Karrer (1970) y Hoffmann (1976).

[40] Un amplio panorama se encuentra en Bertrand (1997), basado en un sondeo de la inmensa bibliografía de los jesuitas, realizada de forma espléndida en nueve volúmenes entre 1890 y 1900 por el jesuita Charles Sommervogel (1834-1902), con dos volúmenes sucesivos de índices.

en ámbito universitario, la Compañía de Jesús se caracterizó desde sus inicios por una formación humanística sabia y de óptimo nivel, encauzada hacia objetivos educativos, pero también hacia el estudio y la investigación. Así pues, la profundización y el uso de los textos cristianos se englobaron en una visión cultural total, sólida y coherente en su humanismo, que no dudó en utilizar estos textos también en obras teatrales. Una temática recurrente en el teatro jesuítico fue, por ejemplo, la conversión de san Agustín. Asimismo, los textos se tradujeron a los idiomas nuevos de los países de misión, desde Asia hasta América, donde los jesuitas destacaron por un método capaz de valorar al máximo las culturas indígenas, a menudo refinadas y antiguas, como ocurría en la India y en la China. De todos los textos patrísticos, los jesuitas mostraron cierta predilección por los griegos. Así lo demostraron el español Francisco Torres (Franciscus Turrianus, 1509-1584), editor benemérito e incansable (entre otros textos, de las *Constitutiones apostolicae* en 1563) quien, sin embargo, no consiguió brillar por su espíritu crítico, condicionado por las controversias religiosas, y el flamenco Andreas Schott (1552-1629). Éste último publicó la colección de epístolas entre Julio Africano y Orígenes, su traducción latina de la *Bibliotheca* de Focio en 1606, lo cual la convirtió en una obra accesible a muchos lectores, y la *princeps* de las cartas de Isidoro de Pelusio. Entre los helenistas destacan también el alemán Jacob Gretser (1562-1625) —editor del *Chronicon* de Hipólito y de muchos textos latinos medievales— y algunos franceses, entre los que sobresalen Fronton du Duc (Fronto Ducaeus, 1558-1624), Jacques Sirmond (1559-1651), Philippe Labbe (1607-1667) y Gabriel Cossart (1615-1704). Dentro de los numerosos textos publicados por estos jesuitas, hay que recordar las ediciones, en parte póstumas, de Fronton du Duc: las del Crisóstomo en doce volúmenes (1609-1636, a la vez que entre 1610 y 1613 apa-

recían los ocho volúmenes de la edición anglicana de Savile), las de Gregorio de Nisa en dos volúmenes (1615) y las de Basilio en tres volúmenes (1618-1638). Sirmond, quien tuvo entre sus alumnos a Francisco de Sales en el célebre colegio parisino de Clermont[41] y fue confesor de Luis XIII, publicó en 1642 las obras de Teodoreto en cuatro volúmenes, a los que su cofrade Jean Garnier (1612-1681) añadió un quinto volumen de suplemento (1684, póstumo). El nombre de Labbe, filólogo y editor, se suele relacionar con la gran colección de textos conciliares, preparada por Labbe en sus dos tercios y completada por Cossart, que incluye todos los documentos desde los inicios de la Iglesia hasta la clausura del concilio de Trento (*Sacrosancta concilia*). Se trata de dieciocho volúmenes que vieron la luz entre 1671 y 1673. Estos volúmenes se reprodujeron y desarrollaron varias veces, hasta llegar a la *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* del arzobispo de Lucca Giovanni Domenico Mansi (1692-1769). Desde 1757, éste se hizo cargo de los primeros catorce volúmenes (que llegaron hasta treinta y uno en 1798 y que siguieron redactándose entre 1899 y 1927 con otros veintiséis volúmenes) reunidos en una colección recomendable por su extraordinaria extensión y riqueza, más que por la calidad, bastante mediocre, de los textos.

La idealización y el estudio de la antigüedad cristiana que maduraron entre los jansenistas, grandes adversarios católicos de los jesuitas, jugaron un papel muy importante en el enfrentamiento entre las dos partes a la hora de definirse sobre el concepto de tradición. Los jesuitas la percibían

---

[41] Gracias a Sirmond, se puso en marcha en el colegio una importante colección de códices —los llamados *Claramontani*— que luego se perdieron en 1764, cuando la institución fue suprimida tras la disolución de la Compañía de Jesús en Francia.

como algo vivo y continuo, mientras que los otros de hecho negaban dicha continuidad una vez que se había mitificado la época antigua, de acuerdo con las posturas protestantes más radicales [42]. Sin embargo, fueron los jesuitas quienes educaron a uno de los protagonistas del jansenismo, el oratoriano Pasquier Quesnel (1634-1719), quien, en 1675, publicó en dos volúmenes las obras de León Magno. Incluida en el índice expurgatorio por las notas y las disertaciones de claro tono galicano que la acompañaban [43], la edición resultó ser la mejor, como más tarde reconocería en una carta del 4 de mayo de 1746 Benedicto XIV, el mismo papa que encomendaría a Pietro y Girolamo Ballerini la preparación de una nueva edición que sustituyera a la parisina [44]. En cambio, Louis-Sébastien Le Nain de Tillemont (1637-1697) recibió una formación totalmente jansenista, se educó en Port-Royal, el convento que fue símbolo del movimiento, y se retiró a Tillemont, cerca de París. El nombre de este extraordinario erudito está relacionado con una obra que sigue siendo fundamental y apreciada, los *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles* en dieciséis volúmenes (en su mayoría póstumos, 1693-1712), que se publicaron casi contemporáneamente a los seis de una *Histoire des Empereurs et des autres Princes qui ont régné dans les six premiers siècles de l'Église, des persécutions qu'ils ont faites aux Chrétiens, de leurs guerres contre les Juifs, des écrivains profanes, & des personnes les plus illustres de leur temps, justifiée*

---

[42] Sobre la oposición de los jansenistas al concepto de una tradición continua, cf. Quantin (1997) 953-5. Sobre los jesuitas, cf. Fumaroli (1981). En general, cf. Neveu (1981).

[43] Acerca de este episodio, cf. Tans-Schmitz du Moulin (1974).

[44] Pietro (1696-1769) y Girolamo (1702-1781), hermanos y curas veroneses, editaron las obras de Zenón de Verona en 1739. Su edición de León se imprimió en tres volúmenes en Venecia (1753-1757).

par les citations des Auteurs originaux, avec des Notes pour éclaircir les principales difficultez de l'histoire (en parte póstumos, 1690-1738). Los *Mémoires* están basados en un método que se explica en el largo título de la *Histoire* (concebida como primera parte de un único proyecto), es decir, en una lectura amplia y atenta de fuentes patrísticas en su mayoría, cuya cronología y origen se analiza en las *notes et éclaircissements*. Este método, basado en «reunir todo lo que se encuentre en los autores» para reconstruir la historia de la Iglesia, tenía como objetivo «glorificar la verdad y no a los hombres», de acuerdo con la pasión del erudito jansenista que hizo que el valor y la utilidad de su obra se prolongasen en el tiempo.

Desde hacía más de un siglo, Francia no era sólo el país donde más que en cualquier otro lugar los eruditos se habían dedicado al estudio de los antiguos textos cristianos, sino también el que había participado en las primeras iniciativas editoriales encauzadas a reunir las obras patrísticas menores en «bibliotecas», desde la *Sacra Bibliotheca sanctorum Patrum* de Marguerin de la Bigne —publicada en 1575 en París, en su primera edición, en nueve volúmenes— hasta la de Lyon, en veintisiete volúmenes editados en 1677 (*Maxima Bibliotheca veterum Patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum*). Así pues, se hacía frente a las exigencias de la polémica en contra de los protestantes y a la demanda de un público deseoso de poder disponer rápidamente de estos «tesoros de la patrística». Otras iniciativas más costosas y menos rentables (sobre todo la edición de los textos griegos) se pudieron sostener durante unos setenta años, a partir de 1605, gracias a las subvenciones concedidas por las asambleas generales del clero de Francia[45], cuando la Iglesia de Inglate-

[45] Un elenco de las «bibliotecas» se encuentra en Petitmengin (1985) 33-8. Sobre el papel desempeñado por la Asamblea del clero de Francia, cf. Doutreleau (1993).

rra hacía oídos sordos a las peticiones de Thomas James. No es por lo tanto una coincidencia que en este contexto cultural se originase lo que llegaría a ser uno de los fenómenos más incisivos de la historia de los textos cristianos: el nacimiento, en 1618, de la congregación benedictina de San Mauro, uno de los discípulos de san Benito quien, según una tradición medieval, había recalado en Francia. Durante más de un siglo y medio, los *mauristes* (maurinos o, según una traducción más anticuada, mauristas), desempeñaron un papel muy relevante en el estudio y edición de los textos, publicando importantes ediciones y contribuciones más generales y fundamentales desde el punto de vista del método histórico. El origen del fenómeno maurino, verdadera epopeya cultural, se sitúa cronológicamente en los primeros veinte años del s. XVII, en el marco de uno de los muchos movimientos reformadores del monaquismo benedictino. Las consecuencias de este movimiento, en menos de dos siglos, subordinaron a casi doscientos monasterios y nueve mil monjes (eran tres mil en 1675) a un superior general, quien, desde 1631, residió en la abadía parisina de Saint-Germain-des-Prés. Bajo el mando de Grégoire Tarrisse (1575-1648) y la influencia de Luc d'Achéry (1609-1685), la congregación maurina se caracterizó por una sabia y previsora organización de la vida monástica, canalizada hacia los estudios eruditos. Aunque no todos los maurinos participaron en este proyecto cultural, el nivel medio alcanzado por su núcleo más preparado resultó ser muy alto, gracias a la presencia de unas figuras excepcionales. Esto permitió la realización sistemática de una serie de empresas culturales y editoriales memorables y duraderas, a pesar de vicisitudes no siempre fáciles debidas a la controversia jansenista que dividió la congregación y buena parte de la Iglesia católica francesa.

Al principio, los maurinos encauzaron su interés hacia los autores medievales y d'Achéry —bibliotecario de Saint-

Germain-des-Prés e iniciador de la erudición maurina[46]— publicó la *editio princeps* de la *opera omnia* de Lanfranco de Canterbury (1648), la de Gilberto de Nogent (1651) y una amplísima colección de textos, sacados en su mayoría de las bibliotecas benedictinas francesas e impresos en trece volúmenes (1655-1677). Su alumno más genial, Jean Mabillon (1632-1707), publicó la edición en dos volúmenes (1667-1690) de las obras de Bernardo de Clairaval, entonces considerado el último de los Padres de la Iglesia latinos, y se hizo cargo (junto con d'Achéry) de los *Acta sanctorum Ordinis sancti Benedicti* en nueve volúmenes (1668-1701) y de los primeros cuatro de los *Annales* de la orden (1703-1707). En el *Museum Italicum* (dos volúmenes, 1687-1689) describió el viaje de estudios, subvencionado por el rey de Francia, que llevó a cabo entre 1685 y 1686 por Italia, para explorar las bibliotecas en busca de manuscritos. En 1681, apareció su obra más conocida, el *De re diplomatica*, que fundó el estudio crítico de los documentos medievales. En 1679, se empezó la edición de las obras de Agustín, finalizada en 1690 en once volúmenes. A pesar de ser fuente de numerosas polémicas —se le imputaba favorecer el jansenismo— se reeditó en varias ocasiones hasta mediados del s. XIX[47]. Con ella se inauguró la gran época de las ediciones patrísticas, en una sucesión impresionante que se cruzó con otros muchos estudios (bíblicos, litúrgicos, teológicos, históricos): Casiodoro (1679), Ambrosio (dos volúmenes, 1686-1690), Hilario (1693), Jerónimo (cinco volúmenes, 1693-1706), Atanasio (tres volúmenes, 1698), Gregorio Magno (cuatro volúmenes, 1705), Ireneo (1710), Cirilo de Jerusalén (1720), Cipriano

---

[46] Sobre su figura y el significado de su obra, cf. Fohlen (1965-1967).

[47] Sobre la edición maurina, cf. Kukula (1890-1898), Ingold (1903), Ghellinck (1948) y *Troisième centenaire* (1990).

(1721), Basilio (tres volúmenes, 1721-1730), Juan Crisóstomo (trece volúmenes, 1718-1738), Orígenes (cuatro volúmenes, 1733-1759), los apologistas griegos (1742) y Gregorio Nacianceno (1778)[48]. Entre estos incansables editores y eruditos —que, a menudo, omitían su propia identidad en sus publicaciones por humildad, como por otra parte hizo Le Nain de Tillemont— destacan Jérôme Martianay (1647-1717), Pierre Coustant (1654-1721), Edmond Martène (1654-1739), Thierry Ruinart (1657-1709), Julien Garnier (1670-1725), Pierre Sabatier (1682-1742), Prudent Maran (1683-1762) y Charles de la Rue (1684-1739). Pero entre todos ellos sobresale Bernard de Montfaucon (1655-1741), el maurino que, junto con Mabillon, incidió más en la historia de la cultura. Helenista de primer orden, fue el principal editor de Atanasio y Juan Crisóstomo y publicó en dos volúmenes (1713) los restos de los *Hexapla* que, desde hacía un siglo y medio, se habían convertido en objeto de estudios y ediciones. Al igual que Mabillon, Montfaucon llevó a cabo un viaje de estudios por toda Italia (1698-1701), narrado en el *Diarium Italicum* (1702). Con su fundamental *Palaeographia Graeca* (1708), creó las bases del estudio moderno de las antiguas escrituras y de los manuscritos. Asimismo, por primera vez, hizo una detallada descripción (*Bibliotheca Coisliniana olim Segueriana*, 1715) de un fondo de manuscritos, que se conserva ahora en la Nacional de París, y publicó una *Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova* en dos volúmenes (1739). En la segunda mitad del siglo XVIII —mientras que la laicización de la cultura se transformaba, sobre todo en la obra de los enciclopedistas, en una abierta polémica contra el catolicismo, el cristianismo y, a

---

48 Un elenco de las ediciones patrísticas maurinas se encuentra en Hurel (1997) 1031-4.

menudo, la religión— la congregación maurina se encaminaba hacia un lento declive, provocado por una serie de divisiones internas y por dejadez en la disciplina. Esta decadencia fue brutalmente acelerada por la violencia revolucionaria, y terminó en 1818, cuando el papa Pío VII disolvió formalmente la congregación. El 2 de septiembre de 1792 el último superior general de los maurinos, Ambroise Chevreux, fue masacrado junto con otros dos monjes[49]. Sólo el valor del bibliotecario de Saint-Germain-des-Prés consiguió salvar del saqueo y de la destrucción la mayoría de los valiosos manuscritos de la abadía incendiada por los revolucionarios.[50]

4. TODOS LOS SANTOS DE LOS BOLANDISTAS

Si Francia fue el país que más contribuyó al proceso de conocimiento de los textos cristianos antiguos, desde mediados del s. XVI hasta casi dos siglos después, tampoco en el resto de Europa faltaron eruditos y estudiosos de primer orden, sobre todo en Inglaterra, Alemania e Italia. Importante en sentido cultural más general resultó la creación de los modernos estudios orientalistas, que desde siempre se habían aplicado al campo bíblico, pero que luego empezaron a extenderse a los demás textos cristianos. Los pioneros fueron el canónigo regular lateranense Teseo Ambrogio (1469-1540), quien publicó en 1539 una intro-

[49] Los tres maurinos fueron víctimas de las espantosas masacres de septiembre y, por ello, fueron beatificados por Pío XI en 1926 junto con otros doscientos eclesiásticos llamados «mártires de septiembre», quienes habían rechazado el juramento impuesto por la Constitución civil del clero.

[50] Muchos de los códices habían sido traídos desde Corbie, que se había adherido a la reforma maurina en 1618. Una parte acabaron en la Nacional de París, otra parte en San Petersburgo.

ducción a trece lenguas orientales (importante sobre todo para el siríaco y el armenio), y el maronita Abrahán Ecchellensis (1605-1664), que en 1653 editó el catálogo de los autores eclesiásticos compuesto a principios del s. XIV por Ebediesu, uno de los últimos escritores siríacos. Les siguieron el dominico Michel Le Quien (1661-1733), editor de Juan Damasceno (1712) y autor de un *Oriens Christianus* póstumo en tres volúmenes (1740) sobre la historia de las Iglesias orientales, y los primeros dos representantes de la dinastía maronita de los Assemani, José Simonio (1687-1768) y su sobrino Esteban Evodio (1711-1782). Ambos bibliotecarios vaticanos, los dos orientalistas concibieron el grandioso proyecto de realizar un catálogo de todos los manuscritos que custodiaban (hasta el punto de que se les acusó irónicamente de «haber hecho una puerta más grande que la casa»). Publicada sólo parcialmente (en tres volúmenes, 1756-1759), esta obra fue fundamental en un momento en el que se desarrollaba una nueva toma de conciencia de la necesidad de comunicar a los estudiosos el contenido de estos fondos valiosos y desconocidos[51]. Anteriormente, José Simonio había editado cuatro volúmenes de una *Bibliotheca orientalis* (1719-1728) y las obras siríacas y griegas atribuidas a Efrén (seis volúmenes, 1732-1746), introduciendo la literatura siríaca en Europa, cuando por muchos trámites estaba empezando el encuentro entre el mundo oriental y la modernidad europea.

En Alemania, las investigaciones y las publicaciones académicas se multiplicaron también en ámbito patrístico y se realizaron una serie de obras bibliográficas especializadas

---

[51] Sobre el significado de este proyecto «en un mundo cerrado y aislado en su esplendor», cf. Vian (1998).

repletas de informaciones, desde la de Thomas Ittig (publicada en 1707) sobre las colecciones de textos patrísticos impresos (las «bibliotecas») y las *catenae* (que también se empezaron a editar a partir del s. XVI) hasta la *Bibliotheca patristica* (1770) de Johann Georg Walch. Dos años antes de la obra de Ittig había aparecido el primer volumen de la colección bibliográfica más importante sobre toda la literatura en lengua griega, desde los poemas homéricos hasta el final de la época bizantina, la *Bibliotheca Graeca* del estudioso luterano Johann Albert Fabricius (1668-1736). Publicada en catorce volúmenes (1705-1728) y editada varias veces, fue corregida y continuada por Gottlieb Christoph Harles, quien la reeditó en doce volúmenes (1790-1806). En 1697, el gran bibliógrafo y erudito imprimió en tres volúmenes una *Bibliotheca Latina*, que luego se revisó y amplió (1720-1721), a la que siguieron una *Bibliotheca Latina mediae et infimae aetatis* en cinco volúmenes (1734-1736, que se completó con un sexto volumen en colaboración con Christian Schoettgen, publicado póstumo en 1746), otras dos obras sobre los apócrifos bíblicos y la primera edición de los escritos de Hipólito, en dos volúmenes (1716-1718).

El método de los maurinos fue seguido en Italia, donde algunos estudiosos tomaron como ideal modelo de inspiración a los benedictinos franceses, apoyados en varias ocasiones por Benedicto XIV, papa culto y sensible a la renovación cultural de la época, quien reinó desde 1740 hasta 1758, consciente de cómo su siglo era «difícil de contentar». También a los textos cristianos antiguos se dedicó el fundador de la historiografía italiana moderna, Ludovico Antonio Muratori (1672-1750). Sacerdote desde 1695, fue bibliotecario en la Ambrosiana y en Módena, donde dirigió el archivo y la biblioteca ducales. Además, mantuvo una amplia correspondencia con muchos eruditos europeos, entre ellos Mabillon y

Montfaucon[52]. Editor de los *Rerum Italicarum Scriptores*, que recogen en veintiocho volúmenes a todos los historiadores entre el 500 y el 1500, y de las *Antiquitates Italicae Medii Aevi* en seis volúmenes, Muratori descubrió en dos códices ambrosianos (*C 74* y *J 101 sup.*) cuatro poemas de Paulino de Nola y el elenco de los libros bíblicos considerados canónicos en Roma a finales del s. II. Los poemas se editaron entre 1697 y 1698 y de nuevo en las obras de Paulino (1736), mientras que el texto conocido como «canon muratoriano» se publicó en el tercer volumen (1740) de las *Antiquitates*. El propio Muratori reunió muchos textos litúrgicos antiguos en los dos volúmenes de la *Liturgia Romana vetus* (1748). La *editio princeps* de los más importantes había sido publicada en 1680 por el teatino Giuseppe Maria Tomasi (1649-1713), pionero de los estudios litúrgicos, orientalista y autor de la colección de *Institutiones theologicae antiquorum Patrum* en tres volúmenes (1709-1712)[53]. De Verona son originarios algunos de los mejores estudiosos dieciochescos de los textos cristianos antiguos. Scipione Maffei (1675-1755) descubrió y estudió los antiguos manuscritos de la Biblioteca Capitular, hacia donde, una mañana de 1712, se dirigió en bata y zapatillas nada más enterarse del hallazgo de estos anhelados y solicitados códices. Sobre su estudio basó la *Istoria diplomatica* (1727), fundamental para el desarrollo de la paleografía latina, y la edición de textos también patrísticos (entre ellos, las obras de Hilario publicadas en 1730 en dos volúmenes, y la *princeps* de la *Historia acephala*, impor-

---

[52] Sobre las relaciones entre Muratori y los maurinos, cf. Raimondi (1951-1952).

[53] Primogénito de los príncipes de Lampedusa (y antepasado del autor del *Gatopardo*), fue creado cardenal en 1712. Beatificado en 1803, fue canonizado en 1986. Algunos de sus inéditos fueron publicados en Mercati (1905). Sobre Tomasi, cf. Scicolone (1981) y Andreu (1987).

tante por ser relativa a la vida de Atanasio, en 1738)[54]. Domenico Vallarsi (1702-1771), sacerdote y excelente editor de las obras de Jerónimo en once volúmenes (1734-1742), ayudó a Maffei en la edición de Hilario y publicó en 1745 los escritos de Rufino. Los dos hermanos Ballerini editaron a Zenón y León. El oratoriano Giuseppe Bianchini (1704-1764) estudió las antiguas traducciones latinas de la Biblia. Otro oratoriano, Andrés Gallandi (o Galland, 1709-1779), de Venecia, publicó una *Bibliotheca veterum Patrum* en catorce volúmenes (1765-1781, los dos últimos póstumos), a la vez que se multiplicaban las reediciones de las ediciones francesas y las versiones en italiano, entre ellas la de Tertuliano, muy cuidada, a cargo de Selvaggia Borghini y publicada (1756) por el bibliotecario vaticano Giovanni Gaetano Bottari, filojansenista y promotor de traducciones patrísticas.

Sin embargo, el fenómeno maurino no sólo ejerció una influencia notable tanto en Italia como en otros países, sino que se acompañó de un movimiento cultural análogo nacido entre los jesuitas de Flandes y destinado a incidir en la historia de los textos cristianos y en la maduración de la sensibilidad filológica occidental hacia la antigüedad y la Edad Media. En los mismos años en que la reforma maurina empezaba a cobrar forma —basándose en una perfecta organización de la vida monástica en función de los estudios eruditos y preparando los frutos de un período irrepetible— una postura similar marcó la iniciativa de dos jesuitas que encauzaron sus estudios hacia uno de los ámbitos más característicos y afortunados de la creatividad literaria cristiana: la producción hagiográfica. Los textos sobre los santos tuvieron un

[54] Sobre el descubrimiento de los códices de la Capitular de Verona, cf. Reynolds y Wilson (1987) 202-3. Acerca de Maffei, cf. Momigliano (1956) y Momigliano (1966).

gran éxito desde la antigüedad —debido a la fascinación por el fenómeno de la santidad y a la importancia del culto de los santos en todas las tradiciones cristianas[55]— y dieron origen a una amplia producción literaria, viva, y por ello intrincada y compleja. Por otra parte, todo lo relacionado con el culto cristiano de los santos —desde las raíces bíblicas y la práctica de los primeros siglos hasta las modificaciones en la antigüedad tardía y en la época altomedieval— se había caracterizado luego por una oscilación entre un crecimiento incontrolado, casi salvaje, y repetidas tentativas de control por parte de las autoridades eclesiásticas, en particular la papal, hasta que se convirtió en el objeto de discordia entre católicos y protestantes, estos últimos hostiles al culto de los santos. La respuesta católica culminó con el decreto (3-4 de diciembre de 1563) del concilio de Trento y con la definitiva centralización del control del culto entre finales del s. XVI y mediados del s. XVII, cuando se instituyó un organismo romano competente y se fijó la legislación en la materia. Unos años antes, en 1580, Gregorio XIII había encomendado al cardenal Sirleto una nueva edición del *Martyrologium Romanum*, el elenco de las fiestas litúrgicas de los mártires y santos del que ya circulaban numerosas ediciones. De la comisión nombrada para llevar a cabo esta tarea formaron parte Baronio, Latini y el teatino Antonio Agelli[56]. Publicado en 1583, el texto fue prescrito para la Iglesia universal en 1584; editado varias veces con las notas históricas de Baronio (1586, 1589 y 1598), tuvo reconocimientos generales y un éxito inmedia-

[55] Santidad y culto de los santos no son, sin embargo, fenómenos solamente cristianos y marcan de manera variada diferentes tradiciones religiosas.

[56] Agelli (Agellius, 1532-1608) colaboró en las ediciones romanas de la versión de los Setenta y de la Vulgata y fue obispo (1593-1604) de Acerno, sede a la que renunció para dedicarse al estudio.

to, y fue luego puesto al día y modificado. Entre las ediciones sucesivas, más de un centenar hasta comienzos del s. XX, destaca la de 1749, a la que contribuyó personalmente Benedicto XIV.

En este contexto, el jesuita Heribert Rosweyde (1569-1629), tras haber recorrido de forma sistemática todas las bibliotecas belgas en busca de textos, publicó en un pequeño volumen titulado *Fasti sanctorum* (1607) un programa ambicioso: recoger en dieciocho volúmenes las fuentes literarias hagiográficas comentadas históricamente. A fin de llevar a cabo este proyecto, el estudioso hizo un llamamiento a la colaboración, lo que provocó la disuasoria respuesta del cardenal Bellarmino, su ilustre y poderoso cofrade. Éste se preocupaba —respecto a las críticas protestantes al culto de los santos— de las consecuencias negativas que pudieran afectar a la Iglesia católica por la escasa credibilidad de los distintos textos hagiográficos. A lo largo de los años siguientes, Rosweyde publicó el martirologio romano y el de Adón (1613) y una gran edición de las *Vitae Patrum* (1616), pero murió sin haber siquiera empezado la obra diseñada y para la que había recogido una cantidad ingente de material. Quien aprovechó el proyecto fue uno de sus cofrades, Jean Bolland (1596-1665), del que los jesuitas eruditos dedicados a esta tarea tomarían el nombre. Bolland decidió extender el planteamiento de Rosweyde a todos los santos ausentes en la literatura hagiográfica, cuyo culto fuera, no obstante, atestiguado, reuniendo textos y comentarios críticos en una serie de *Acta sanctorum* según el orden del calendario. Para hacer frente a estas exigencias, el jesuita pidió la ayuda de sus superiores, quienes, en 1635, le enviaron a uno de sus antiguos alumnos, Godefroid Henschen (1601-1681). Así pues, mientras Bolland trabajaba en los santos conmemorados en enero, el recién llegado estudiaba los de febrero, enfrentándose en sus tratados con todos los problemas planteados por los textos hagiográficos: datación, autenticidad, fuentes y utilización.

Ante el planteamiento de la investigación de Henschen, ampliado respecto al proyecto de Rosweyde y aún más ambicioso, Bolland tuvo el valor de rehacer todo el trabajo. En 1643, salieron los dos volúmenes de los *Acta sanctorum* de enero, que por su rigor crítico y alta calidad suscitaron admiración y entusiasmo en toda Europa. Asimismo, las reacciones positivas se multiplicaron, también en ámbito protestante, cuando en 1658 se publicaron los otros tres dedicados a los santos de febrero. Alejandro VII invitó a Bolland a Roma, pero éste, que ya estaba enfermo, prefirió mandar a Henschen. Éste se hizo acompañar de un joven cofrade, Daniel Papebroch (1628-1714), quien muy pronto demostraría ser un investigador y un crítico extraordinario. Los dos jesuitas estuvieron en Roma durante nueve meses y su viaje de estudio se extendió a otras bibliotecas de Italia y de Francia. A lo largo de dos años, entre los dos consiguieron recoger textos y documentos transcritos de casi mil cuatrocientos manuscritos, ampliando su campo de investigación a la hagiografía bizantina. Los resultados de esta misión científica confluyeron en los tres volúmenes de los *Acta* de los santos de marzo (1668), a los que les siguieron los tres de los santos de abril (1675), los ocho (el último es un *Propylaeum* introductorio) de los santos de mayo (1680-1688) y los siete —el apéndice en dos volúmenes es la edición del martirologio de Usuardo, a cargo de Jean-Baptiste Du Sollier— de los de junio (1695-1717).

El objetivo de distinguir lo auténtico de lo falso y de tratar críticamente las fuentes hagiográficas a fin de responder a las críticas de los protestantes fue logrado. Además, llegaron una serie de reconocimientos a la honestidad científica del pequeño grupo de jesuitas por parte de los mismos protestantes. En cambio, surgieron algunos problemas en ámbito católico a raíz de dos estudios en los que, en 1675, Papebroch, por un lado, había demostrado la falsedad de un

documento —supuestamente del s. VII— que concedía privilegios a los benedictinos y, por otro, había desacreditado la tradición según la cual el profeta Elías habría fundado la orden de los carmelitas. La cuestión relativa a los benedictinos llamó la atención de los maurinos[57], o sea de otros excelentes estudiosos, y provocó un caballeroso debate científico con Mabillon, quien emprendió unas largas investigaciones científicas que convergieron en el *De re diplomatica* (1681). El propio Papebroch reconoció que la creación del docto maurino era una obra maestra de la crítica y admitió también haber exagerado al sostener la no autenticidad de todos los documentos merovingios, aunque se demostró que el escrito en cuestión era efectivamente una falsificación. Los carmelitas, tras una serie de ataques contra el estudioso jesuita, acabaron en cambio por denunciarlo en Roma y en el tribunal de la Inquisición de España. En 1695, todos los *Acta sanctorum* en los que colaboró Papebroch (los catorce volúmenes desde marzo hasta mayo) se pusieron en el índice expurgatorio. Sin embargo, el jesuita, que trabajó también en los *Acta sanctorum* de junio, respondió a las críticas de su mayor acusador carmelita en 1696. Hicieron falta más de veinte años para su rehabilitación, decretada en 1715. Por aquel entonces, Papebroch ya había fallecido hacía muchos meses y se había extendido en algunos ambientes católicos cierta desconfianza hacia la crítica de los bolandistas, cuya fama volvió a brillar gracias al prestigio y a la actividad incansable, aunque no sin defectos, de Jan Stiltingh (1703-1762). Entre 1719 y 1794, se publicaron veintisiete volúmenes (que lleva-

---

[57] Entre ellos Ruinart, quien colaboró con Mabillon en los *Acta sanctorum Ordinis Sancti Benedicti*, publicó en 1689 los *Acta primorum martyrum sincera et selecta*. En 1748, Esteban Evodio Assemani imprimió dos volúmenes de *Acta sanctorum martyrum Orientalium*.

ron los *Acta sanctorum* desde julio al 14 de octubre), a pesar de la supresión de los jesuitas, que obligó a los bolandistas a abandonar la sede originaria de Amberes. En 1775, se refugiaron en la abadía de Caudenberg y, después de 1788, en la de Tongerloo, hasta que la invasión francesa causó en 1792 la dispersión y destrucción de su biblioteca y de los documentos. El daño pareció irremediable, pero en 1837 se consiguió reconstituir la Sociedad de los bolandistas y se retomó la edición de los *Acta sanctorum*. Éstos, junto con otros catorce volúmenes (1845-1940), llegaron hasta el 10 de noviembre y hasta el *Propylaeum* de diciembre, lo que llevó la serie a un total de sesenta y siete enormes volúmenes. Además de esta serie, surgirían bajo el signo del rigor crítico otras publicaciones científicas fundamentales, gracias al trabajo de numerosos estudiosos.

5. A POR EL NUEVO TESTAMENTO

En la historia y en la filología de los textos cristianos, también entre los siglos XVI y XVIII, como en general a lo largo de todas sus vicisitudes, los escritos bíblicos y, en particular, el Nuevo Testamento griego ocupan un puesto especial. Hacia mediados del s. XVI, el éxito editorial de la edición erasmiana del texto original de los libros neotestamentarios se consolidó a lo largo de los años, tras las cinco ediciones a cargo de Erasmo (y la treintena de reediciones abusivas), gracias a las ediciones de Stephanus (Robert Estienne). Las tres primeras aparecieron en París (1546, 1549, 1550) combinando el texto de la Políglota Complutense con el erasmiano (que se siguió más en la tercera). La cuarta se publicó en 1551 en Ginebra, adonde el impresor se había mudado tras su conversión al calvinismo. Ya en la edición de 1550, el texto de Stephanus (el de Erasmo, prácticamente) comenzó a

imponerse como el más destacado del Nuevo Testamento griego. En la de 1551 —en la que el griego estaba acompañado por la Vulgata y por la traducción latina de Erasmo— apareció un elemento innovador, práctico y decisivo: la división del texto en versículos numerados[58], tres siglos después de la subdivisión en capítulos atribuida a Stephen Langton, cardenal arzobispo de Canterbury a comienzos del s. XIII. Esta organización del texto, vigente aún hoy con una serie de modificaciones, fue ideada por Stephanus, quien la realizaría entre París y Lyon, y a este origen itinerante se hicieron pintorescamente remontar los casos de equivocadas divisiones en versículos, pues los sobresaltos del viaje moverían la pluma del incansable editor hasta puntos inexactos en la hoja. Más realistas, otros pensaron en un trabajo —imperfecto como toda labor humana— realizado en las distintas etapas de este productivo itinerario. Contribuyeron mucho en el proceso de difusión del texto original del Nuevo Testamento también las ediciones de Teodoro Beza —nueve entre 1565 y 1604 (más una póstuma en 1611)— sucesor de Calvino en Ginebra. Apasionado de los códices, para sus ediciones repletas de notas Beza utilizó los resultados de muchos cotejos directos —suyos y de Henri Estienne, hijo de Robert y editor del *Thesaurus linguae Graecae*— y las traducciones siríaca y árabe, aunque su texto se aleja poco del de Stephanus de 1551. La edición de 1565 fue la base de un práctico Nuevo Testamento griego que salió a la luz en Leiden en 1624 gracias a Abraham y Bonaventura Elzevier, pertenecientes a una dinastía de excelentes impresores. En 1633 éstos publicaron una segunda edición (a la que le siguieron

---

[58] Acerca de la división del texto en versículos del Nuevo Testamento, cf. Metzger (1996) 108, nota 25.

cinco más hasta 1678), presentada al lector con una frase muy eficaz: «Tienes aquí el texto acogido por todos, donde no damos nada que esté modificado o corrupto»[59]. No obstante, los editores no fueron conscientes de haber creado una expresión que tendría mucha más fortuna que el texto que imprimieron. Ningún lanzamiento publicitario resultó más acertado, al menos en ámbito bíblico. El *textus receptus* del Nuevo Testamento griego no sólo se difundió por doquier, convirtiéndose realmente en el «texto acogido por todos», sino que se impuso en los países no católicos casi como si estuviera inspirado. Y a pesar de tratarse de la mediocre edición erasmiana, se erigió en modelo de todas las traducciones protestantes, haciendo frente, durante más de dos siglos, a todos los ataques que se le dirigieron.

Los intrincados acontecimientos del texto bíblico y, sobre todo, del neotestamentario se resumen, entre los siglos XVII y XVIII, en un esfuerzo de investigaciones nunca realizado hasta entonces y en un ataque sin pausa contra el *textus receptus*. Finalmente, entre 1629 y 1645, se imprimió suntuosamente en diez enormes volúmenes la tercera gran Biblia políglota después de la Complutense y de la Regia de Amberes: la de París, a cargo de varios estudiosos[60], que añadió las versiones samaritana, siríaca y árabe a los textos incluidos en la de Amberes. Entre 1653 y 1657, vieron la luz los seis volúmenes de la Políglota de Londres, obra de Brian Walton (1600-1661), más tarde obispo de Chester, publicada por

---

[59] «*Textum ergo habes, nunc ab omnibus receptum: in quo nihil immutatum aut corruptum damus*».

[60] Entre ellos destacaron los maronitas Gabriel Sionita y Abrahán Ecchellensis y el oratoriano Jean Morin (1591-1659), convertido del calvinismo, editor de la versión de los Setenta en tres volúmenes publicados en 1628 y quien negaba radicalmente el valor del texto hebraico.

suscripción. La *Biblia sacra polyglotta* del eclesiástico anglicano —que respecto a la parisina tenía también las traducciones etiópica y persa— superó las tres católicas precedentes a las que Walton había hecho referencia y sigue siendo utilísima. Para el Nuevo Testamento, la obra incluye las variantes del códice Alejandrino y en el apéndice, a cargo del arzobispo Ussher, las de otra quincena de manuscritos. La Políglota de Londres, atacada por el puritano John Owen, predicador y hombre político, fue brillantemente defendida por su autor, y en 1667 fue incluida en el índice expurgatorio. Otro rico aparato de variantes sacado de un centenar de códices y traducciones antiguas (por primera vez la gótica y la copta) se incluyó en el Nuevo Testamento griego publicado en 1676 en Oxford por John Fell. Al mismo tiempo, otro joven estudioso, John Mill (o, mejor, Mills, 1645-1707), empezaba a preparar otra edición, recogiendo millares de variantes más extraídas de las citas neotestamentarias de los Padres de la Iglesia más importantes. La labor de Mills duró más de treinta años y, por fin, en 1707, dos semanas antes de su muerte, el filólogo consiguió ver impreso su Nuevo Testamento. La edición estaba precedida por una introducción sobre la historia del canon y del texto —en la que se describían un centenar de manuscritos y una treintena de ediciones— pero sobre todo era enriquecida con más de treinta mil variantes. Sin embargo, Mills no constituyó un verdadero texto, sino que se limitó a reproducir el de Stephanus de 1550. Este acto de cautela no le ahorró a su autor —ya fallecido— el ataque del anglicano radical Daniel Whitby, quien veía en esta operación filológica un peligro para la autoridad de las Escrituras, y en las variantes recogidas por Mills una alteración del texto sagrado.

A pesar de cautelas excesivas y de resistencias exageradas, en los años sucesivos vieron la luz las dos primeras ediciones que se alejaron del *textus receptus*. Entre 1709 y 1719,

se publicó en diez partes en Oxford la de Edward Wells, ignorada por sus contemporáneos, y en 1729, en Londres, salió un Nuevo Testamento griego con una vivaz traducción al inglés, obra anónima en dos volúmenes, a cargo de Daniel Mace, ministro presbiteriano que sufrió, por sus elecciones textuales, reacciones violentas, aunque pronto cayó en el olvido. Mientras tanto, Richard Bentley (1662-1742) —agudo filólogo clásico y brillante polemista cristiano, que en su juventud había emprendido la creación de un diccionario de los *Hexapla*— en 1720 publicó un proyecto ambicioso en un opúsculo, los célebres *Proposals* para la edición del texto neotestamentario. En la breve obra, el estudioso afirmó la seguridad de poder reconstruir el texto del Nuevo Testamento, sobre la base de los códices más antiguos y de la Vulgata, así como circulaba en tiempo del concilio de Nicea (325), publicando como ejemplo la edición del último capítulo del *Apocalipsis*:

> Eliminando dos mil errores de la Vulgata del papa y otros tantos de la del papa protestante Esteban[61], puedo poner a punto, sin utilizar ningún libro que tenga menos de novecientos años, una edición de cada una de éstas en dos columnas que coincidirán tan perfectamente, palabra por palabra y sucesión por sucesión, que ni dos encajes ni dos dinteles podrían coincidir mejor.[62]

En contraste con la praxis enmendadora que le había granjeado fama, el gran filólogo aseguró que no intervendría

[61] Bentley alude cáusticamente a la edición sixto-clementina de la Vulgata y a la del Nuevo Testamento de Stephanus.

[62] Metzger (1996) 112-3. Acerca de Mills y Bentley, cf. Fox (1954). Sobre Bentley, cf. también Reynolds y Wilson (1987) 195-9.

en el texto sino con el apoyo de algún testimonio manuscrito y declaró que su obra, destinada a toda la Iglesia cristiana, duraría mucho más que los mismos códices sobre los que se habría fundado. Sin embargo, la labor emprendida y continuada a través de la recogida de variantes y manuscritos no consiguió llevarse a cabo y, tras la muerte de Bentley, se devolvió a los suscriptores de la obra el dinero invertido.

En la historia del texto bíblico y en el desarrollo del método filológico, de hecho monopolizados por la Inglaterra anglicana, durante la segunda mitad del s. XVII entró de manera decisiva un estudioso francés católico, el cura oratoriano Richard Simon (1638-1712). Orientalista, filólogo y pionero de la crítica bíblica, escribió una serie de obras fundamentales, enseguida traducidas al inglés y que pronto se pusieron en el índice expurgatorio: la *Histoire critique du Vieux Testament* (1678), que le causó la expulsión inmediata de su congregación, la *Histoire critique du texte du Nouveau Testament* (1689), la *Histoire critique des versions du Nouveau Testament* (1690), la *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament* (1693) y *Nouvelles observations sur le texte et les versions du Nouveau Testament* (1695). En un contexto en que se establecían las premisas de la moderna postura hacia la Biblia gracias a la importante contribución de algunos eruditos católicos[63], Simon mostró una conciencia muy clara de la importancia de la tradición desde el punto de vista ideológico y de su complejidad histórica y literaria también en el caso de los escritos sagrados, de acuerdo con el decreto tridentino de 1546 y en polémica contraposición con el principio protestante de la absolutización del texto bíblico:

---

[63] Se trata, entre la segunda mitad del s. XVI y principios del s. XVII, del jurista Andreas Masius y del jesuita Benito Pereyra: cf. Kraus (1975) 64-9.

Los católicos, por el convencimiento que su religión no depende únicamente del texto de la Sagrada Escritura sino también de la tradición de la Iglesia, no encuentran ninguna especial dificultad en la constatación que la inclemencia del tiempo y la negligencia de los copistas hayan introducido también en los textos sagrados esas transformaciones que se encuentran en los escritos profanos. Únicamente protestantes prevenidos e incultos pueden encontrar en ello una dificultad.

Corrupta o no, la Biblia se puede citar como «auténtica» cuando sea «conforme con la doctrina de la Iglesia»[64]. Sin embargo, esta postura no impidió que la libertad crítica del cura francés, aislado de su congregación pero todavía católico, se considerara peligrosa y fuera combatida por parte tanto de los protestantes como de los católicos. La importancia de la conciencia del principio de tradición —a la que se debe su postura libre hacia las Escrituras, consideradas intocables por las distintas ortodoxias, en particular por la protestante— es además acompañada por la agudeza de las muchísimas observaciones en sus reconstrucciones del texto bíblico, analizado en su vital complejidad histórica, desde los manuscritos a las citas patrísticas y hasta las ediciones impresas. Con razón, entonces, a propósito de las obras de Simon —difundidas pronto, a pesar de las numerosas oposiciones, y destinadas a influir la historia de la cultura y a impresionar a muchos contemporáneos, como posiblemente Bentley— Mill confesó en su edición del Nuevo Testamento: «Cuando ter-

---

[64] Los dos textos, extraídos de la *Histoire critique du Vieux Testament* (I,1 y III,22), se mencionan, junto con una serie de interesantes reflexiones, en Kraus (1975) 109-17. Sobre Simon cf. también Kümmel (1976) 48-57, Auvray (1974) y Reynolds y Wilson (1987) 198-9.

miné de leer, con gran avidez, esta historia, me encontré, por decir así, sumido en un nuevo mundo, y sentí un gozo difícil de describir».[65]

En este contexto sensible, gracias también a las reconstrucciones generales de Simon, al fenómeno de las versiones y al de la inmensa tradición indirecta del texto bíblico —constituida por las decenas de miles de citas patrísticas— maduró la obra colosal de un maurino, Pierre Sabatier. Éste recogió los restos de la *Vetus Italica*, es decir de lo que él, según afirma Agustín en el *De doctrina christiana*[66], consideraba originariamente una única traducción latina de la Biblia anterior a la Vulgata, que había sobrevivido sólo parcialmente en unos códices antiguos y, sobre todo, en la tradición indirecta. Sabatier dedicó su vida a esta empresa, consiguiendo completar la tarea. Sin embargo, no pudo ver la publicación de los tres grandes volúmenes, fruto de sus esfuerzos, que salieron a la luz entre 1743 y 1749 en Reims y que en su extensión siguen sin ser remplazados[67]. En los mismos años, también el oratoriano Giuseppe Bianchini, historiador y biblista, se enfrentó con el problema de las antiguas traducciones latinas, estudiando en particular algunos de los códices más antiguos testimonios de los evangelios (los de Vercelli, Verona, Corbie y Brescia, todos de la antigüedad tardía), y reprodujo el texto de los mismos en el *Evangeliarium quadruplex*, una espléndida edición impresa en dos enormes volúmenes en Roma en 1749.

---

[65] Kümmel (1976) 57-8.

[66] *In ipsis autem interpretationibus Itala ceteris praeferatur* (II, 22). Poco antes, Agustín habla de una «infinita variedad de las traducciones latinas» (II, 16).

[67] *Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones antiquae, seu Vetus Italica et Caeterae quaecumque in Codicibus Mss. & antiquorum Libris reperiri potuerunt: Quae cum Vulgata latina, & cum Textu Graeco comparantur.*

A lo largo de todo el s. XVIII, fueron sin embargo los filólogos alemanes quienes siguieron atacando el *textus receptus*, construyendo las bases de la crítica moderna. Paradójicamente, fue el devoto luterano[68] Johann Albrecht Bengel (1687-1752) quien, impresionado por las treinta mil variantes recogidas por Mills, abrió camino. Editor de textos clásicos y patrísticos, pasó a estudiar el texto neotestamentario, convencido de que las variantes, aunque numerosas, no eran tan importantes. Entre los distintos logros de Bengel destacan la subdivisión de los códices por grupos geográficos[69], la preferencia por las lecciones más difíciles pero, sobre todo, la costumbre —en su edición del Nuevo Testamento publicada en 1734 en Tubinga— de valorar las variantes diferentes respecto al *textus receptus*, distinguiendo entre lecciones seguramente originales, mejores, equivalentes, menos buenas y peores. Sin embargo, el editor no se atrevió a sustituir el texto corriente con las lecciones que él consideraba mejores o incluso originales. Sin embargo, el *textus receptus* resultaba así superado. A pesar de su cautela, Bengel fue tachado de enemigo de las Escrituras, y otro estudioso del texto neotestamentario, originario de Basilea, Johann Jacob Wettstein (1693-1754), tuvo peor suerte. Fue depuesto de su cargo de pastor y tuvo que refugiarse en Amsterdam. Allí pudo publicar su edición del Nuevo Testamento en dos grandes volúmenes (1751-1752) análoga a la de Bengel, es decir, acompañando el *textus receptus* con variantes, comentarios eruditos, que siguen teniendo un gran valor, e introduciendo

---

[68] A él se le atribuye la bella máxima «*Te totum applica ad textum rem totam applica ad te*», incluida en la introducción de su edición del Nuevo Testamento.

[69] La subdivisión bengeliana, formulada en el *Prodromus Novi Testamenti* (1725), fue muy desarrollada por Johann Salomo Semler (1725-1791) unos cuarenta años más tarde.

letras y números para designar los códices, según un sistema aún hoy vigente. Un paso decisivo lo dio finalmente Johann Jacob Griesbach (1745-1812), quien desarrolló la teoría de la subdivisión geográfica de los códices, introducida por Bengel y continuada por Semler, su maestro. Además, estudió las versiones antiguas y las citas patrísticas. Más importante aún, se atrevió a abandonar en muchos puntos el *textus receptus* en sus numerosas ediciones del Nuevo Testamento, empezando por la primera en dos volúmenes de Halle (1775-1777). El ataque al Nuevo Testamento, fundamental para el desarrollo crítico de la cultura occidental, estaba así llegando a su ofensiva final.

XI

EL FIN DE LA CONTINUIDAD

1. Genio y libros de un cura de campo

Si no se puede decir que la aventura de los maurinos —de camino hacia el declive hasta su disolución definitiva en 1818— haya sido truncada por la Revolución Francesa, resulta, sin embargo, notable que su último superior general fuese víctima de las atroces masacres de septiembre junto con otros dos monjes en 1792. Algunas semanas más tarde, la invasión francesa del territorio belga destruía la biblioteca y los archivos de los bolandistas, reconstituidos sólo medio siglo después. Terminada la larga evolución cultural de la Ilustración, la tormenta revolucionaria marcó, positiva y negativamente, una ruptura en la historia del cristianismo y, por consiguiente, en la transmisión y estudio de los textos cristianos. Junto con estos acontecimientos que afectaron tanto a Francia como al resto de Europa, cabe destacar la general ola anticristiana y antirreligiosa que durante algunos años arrolló a personas e instituciones, con el fin de arrancar las raíces más profundas de la religión cristiana, con efectos devastadores en varios ámbitos culturales. La formación del clero resultó ser la más afectada, con evidentes repercusiones en la educación religiosa. Al mismo tiempo, se agravaba la fractura producida por los acontecimientos revolucionarios entre amplias partes (sobre todo los círculos intelectuales) de la sociedad laica y una institución eclesiástica ya tachada de retrógrada en bloque por el racionalismo ilustrado, aunque no fueran desdeñables los elementos innovadores también en el seno del catolicismo. El período revolucionario y la época napoleónica se presentaron y fueron radicalmente hostiles hacia la Iglesia romana, como demostra-

ron los acontecimientos que llevaron al arresto y deportación a Francia de dos papas, Pío VI (que allí falleció en 1799) y Pío VII (elegido en 1800 en Venecia y prisionero de Napoleón durante cinco años, desde 1809 a 1814). No es por lo tanto una casualidad que en las primeras décadas del s. XIX, en Francia, no hubiese continuadores de la labor de los maurinos y que, como principales editores de textos patrísticos, se afianzasen estudiosos de otros países con sólidas tradiciones —también ellos— en este campo.

En la Inglaterra anglicana Martin Joseph Routh (1755-1854), director del Magdalen College de Oxford durante más de sesenta años, recogió en cuatro volúmenes de *Reliquae sacrae* (1814-1818)[1] muchos textos fragmentarios de autores cristianos de los tres primeros siglos, publicando más tarde otros dos volúmenes de *Scriptorum ecclesiasticorum opuscula praecipua quaedam* (1832). Routh fue cercano a las ideas filocatólicas de los tractarianos[2], iniciadores del llamado «movimiento de Oxford». Su objetivo consistía en renovar el anglicanismo y esta corriente fue importante también por la nueva atención que reservó a los estudios patrísticos, gracias a la colaboración de sus principales exponentes: John Keble (1792-1866), Edward Bouverie Pusey (1800-1882)[3] y John Henry Newman (1801-1890). Una de las figuras cristianas más importantes del s. XIX, Newman fue autor, entre otras obras, de *The Arians of the Fourth Century* (1833), se convirtió al catolicismo en 1845 y fue creado cardenal en

---

1 De la obra, anunciada ya en 1788, Routh publicó, a sus noventa años, una segunda edición en cinco volúmenes (1846-1848).

2 Los *tractarians* tomaron su nombre de los célebres opúsculos *Tracts for the Times* que ellos mismos publicaron entre 1833 y 1840.

3 El hijo Philip Edward (1830-1880) estudió la traducción siríaca de los evangelios y fue editor de muchas obras de Cirilo de Alejandría, publicadas en Oxford en siete volúmenes (1868-1877).

1879. La nueva consideración de los Padres empujó a los exponentes del movimiento de Oxford a inaugurar en 1838, con las *Confessiones* de Agustín a cargo de Pusey, una «Library of the Fathers» de traducciones patrísticas al inglés, vital durante casi medio siglo. En Italia, Angelo Mai (1782-1854), originario de cerca de Bérgamo y jesuita durante más de veinte años, se convirtió en uno de los paleógrafos más célebres del momento, gracias a una serie de sensacionales descubrimientos de textos clásicos y cristianos. El joven eclesiástico entró como bibliotecario en la Ambrosiana, fue llamado a Roma para dirigir la Vaticana desde 1819 a 1833 y luego, como cardenal, desde 1853. Investigador rápido e incansable, aunque no tan crítico ni escrupuloso, Mai trabajó sobre todo en los importantísimos fondos manuscritos de ambas bibliotecas. Estudió especialmente los palimpsestos, hasta entonces descuidados, que trató con unos reactivos químicos (entre ellos el ácido gálico) para descifrar las escrituras borradas. Sin embargo, su uso dañó los códices, ahora muy difíciles de leer, incluso empleando lámparas de rayos ultravioletos. El afortunado estudioso italiano recuperó y publicó centenares de escritos que se creían perdidos o de los que no se tenía conocimiento: clamoroso fue el descubrimiento del *De re publica* de Cicerón —que editó en 1822 y que le valió un célebre poema de Giacomo Leopardi— e imponentes, aunque no siempre impecables, fueron las cuatro colecciones de textos por él publicados, cada una de ellas constituida por diez volúmenes: *Classici auctores* (1828-1838), *Scriptorum veterum nova collectio* (1830-1838), *Spicilegium Romanum* (1839-1844) y *Nova Patrum bibliotheca* (1844-1905).[4]

---

[4] Los últimos tres volúmenes de la *Nova Patrum bibliotheca* aparecieron póstumamente a cargo de Giuseppe Cozza Luzi (1837-1905), monje basiliano y luego bibliotecario vaticano. Sobre Mai, cf. Timpanaro (1956) y acerca de Cozza Luzi,

En los mismos años en que Mai descubría y publicaba nuevos escritos cristianos griegos y latinos y los protagonistas del movimiento de Oxford estudiaban la Iglesia antigua, hacía sus exordios periodísticos el cura francés Jacques-Paul Migne (1800-1875) quien, unos veinte años más tarde, se convertiría en el protagonista de un cambio muy importante en la historia de los textos cristianos, publicándolos todos y haciendo que su nombre se identificara con ellos. Nacido en el seno de una familia provinciana de comerciantes en el momento en que Napoleón se estaba imponiendo sobre la Revolución, y protagonista de una vida apasionada y novelesca, Migne no se consideró nunca un estudioso. Justamente este hecho le permitió idear y llevar a cabo, con determinación y tenacidad impresionantes, una empresa única. Cura de campo, tras una breve experiencia que le demostró que el cuidado de las almas no congeniaba con su personalidad y durante la cual entró en conflicto abierto con las autoridades civiles, el joven sacerdote llegó a París para dedicarse al periodismo militante, sobre todo como editor[5]. Esto le permitió defender sus posturas intransigentes y ultramontanas, es decir, filorromanas, aunque fue atento y listo en acoger las ideas, opuestas a las suyas, del catolicismo galicano. Migne mostró una actitud inquieta, enfrentándose abiertamente con la autoridad eclesiástica parisina, filogalicana y desconfiada hacia los proyectos del cura empresario, a quien durante un tiempo se le impidió decir misa en la diócesis de París. Muy pronto su objetivo cambió, transformándose en un proyecto editorial sin precedentes, que llegó a convertirse

---

cf. *L'abate Giuseppe Cozza-Luzi* (1998).

[5] Migne fundó en 1833 «L'Univers» (con el título «L'Univers religieux»), el periódico ultramontano y conservador que fue llevado a la fama más tarde por Louis Veuillot.

en realidad, hasta que al final un incendio lo truncó. El provinciano llegado a la capital demostró ser un genio de la empresa y de la publicidad a la hora de realizar una idea sencilla pero grandiosa: ofrecerles al clero y a los católicos todo tipo de textos, desde «cursos» de Escritura, teología y apologética[6] a una *Encyclopédie théologique* constituida por un centenar de diccionarios «sobre las distintas ramas de la ciencia religiosa»[7], sin descuidar las colecciones de «oradores sagrados» y de todos los escritos cristianos antiguos y medievales, en su mayoría reimpresos a partir de ediciones precedentes, pero también, de vez en cuando, editados expresamente. En suma, una verdadera «biblioteca universal» que en poco más de treinta años, con más de un millar de volúmenes publicados (una media de uno cada diez días de trabajo y con tiradas oscilantes entre las mil y las diez mil copias), convirtió a Migne en el protagonista de la «empresa más grande concebida desde la invención de la imprenta», según afirmó un gran editor contemporáneo suyo.[8]

Para llevar a buen fin su propósito, el cura empresario creó en 1846, a las puertas de París, un establecimiento edi-

---

[6] Las «demostraciones evangélicas» de esta serie de veinte volúmenes incluyeron, además de los clásicos textos patrísticos, sobre todo los escritos de decenas de autores modernos y contemporáneos de cada país, desde Montaigne a Pascal, desde Locke a Leibniz, sin olvidar a Rousseau y llegando hasta Manzoni y Wiseman.

[7] Entre ellos destacaron no sólo los diccionarios, a menudo en varios volúmenes, de «philologie sacrée», de los casos de conciencia, de las «facultades del alma», de los errores sociales, de las conversiones y de las «apologías involuntarias» (para mencionar los títulos menos obvios), sino también los de química y mineralogía, de ciencias ocultas, de agricultura, de cosmogonía y paleontología.

[8] Esta afirmación citada en Hamman (1975) 69 (en las pp. 169-78 se encuentra un listado de las obras publicadas por Migne) es de Ambroise Firmin-Didot, quien, tras el incendio, apoyó la causa del cura editor como perito contra algunas compañías aseguradoras; cf. Bloch (1994) 108-12.

torial completo, los «Ateliers catholiques», donde los libros se redactaban, corregían, imprimían, encuadernaban, almacenaban y vendían sin la mediación de los libreros (quienes no agradecieron este trato), gracias a campañas publicitarias de las que Migne fue un pionero tanto genial como atrevido, bajo el lema «lo bueno a precio bueno» (*du bon à bon marché*). El brillante editor empezó en su empresa con unos trescientos empleados reclutados entre los marginados (como eclesiásticos en situación irregular) a los que no se les preguntaba mucho y que, a su vez, no podían pedir sueldos demasiado altos. En 1854, Migne llegó a contar con más de seiscientos trabajadores. Extendió su actividad a la producción y venta de artículos sagrados (altares, estatuas y hasta órganos) e ideó formas de financiación y pago no siempre regulares, hasta el punto de ser acusado de especular con los estipendios de las misas. A pesar de su carácter iracundo y a menudo violento, Migne no sólo fue hábil hasta los límites de lo ilícito a la hora de no pagar ni siquiera los derechos de reproducción, sino que administró brillantemente su empresa. Se rodeó de colaboradores de excelente nivel, desde los autores y redactores hasta los correctores (prometió a los lectores una compensación de veinticinco céntimos por cada errata que encontrasen en el texto), a quienes pagaba puntualmente a cambio de un implacable ritmo de trabajo. En esto no tenía a nadie que pudiese ganarle, tanto en austeridad como en rigor, en lo que se había convertido en una pequeña ciudad, como la describe un visitante:

> La primera vez que visité en Montrouge el establecimiento de don Migne, un empleado me dijo: «entre usted en este almacén, coja la vía de la Biblia a mano derecha, luego la vía Bousset a mano izquierda y al final del todo encontrará a don Migne en la Plaza de los Padres de la Iglesia». Y, de hecho, crucé unos largos pasillos formados

por enormes pilas de volúmenes en cuarto, y al fondo del almacén encontré a don Migne, quien me enseñó, en la Plaza de los Padres de la Iglesia, el lugar que se le reservaba al edificio de Tertuliano.[9]

Como a menudo ocurre, la graciosa anécdota esconde una verdad mucho más profunda, porque el visitante encontró a Migne en el mismo lugar donde se quedó desde entonces: entre los autores cristianos antiguos y medievales que él mismo había publicado. Algunos años antes, otro eclesiástico francés, Armand-Benjamin Caillau (1794-1850) empezó a publicar una amplia *Collectio selecta* de textos patrísticos en ciento treinta volúmenes, que vieron la luz en París entre 1829 y 1842. Sin embargo, de los escritos de los Padres propuso una selección, imprimiendo *únicamente* la traducción latina de los textos griegos. En cambio, del Crisóstomo y de Agustín publicó la *opera omnia*, añadiendo en algunos casos textos a las ediciones maurinas[10]. Pero retrocedió cuando Migne anunció su proyecto, ideológicamente fundado en contraponer el patrimonio de los textos cristianos a una modernidad fruto de la fractura con el cristianismo, como resumió en un verdadero eslogan en 1864: «Al mundo ávido de Progreso nosotros le damos la Tradición del pasado para caminar hacia adelante».[11]

En su proyecto, el creador de los «Ateliers catholiques» implicó a Prosper-Louis-Pascal Guéranger (1805-1877), primer abad de Solesmes, ultramontano y restaurador de los

---

[9] El texto se halla en Hamman (1975) 63.

[10] Así con Agustín, del que publicó por vez primera, con la ayuda de B. Saint-Yves, algunos escritos y sermones, auténticos sólo parcialmente, y con el Nacianceno, cuya edición completó.

[11] El texto se menciona en Catrice (1985) 223.

benedictinos en Francia, célebre liturgista, y a un monje suyo, Jean-Baptiste Pitra (1812-1889), prior de Saint-Germain-des-Prés (que los benedictinos de Solesmes reabrieron en 1843), y más tarde gran viajero en busca siempre de manuscritos, editor de muchos textos patrísticos, bizantinos y medievales [12] y, desde 1863, cardenal en Roma (con el cargo de bibliotecario desde 1868). En la misma abadía parisina, que había sido sede de los maurinos, en 1843, Pitra, tras haber conocido a Migne, redactó en tres días y tres noches el plan de la obra que el cura llevaba elaborando más de un año. A pesar de las relaciones no siempre fáciles con el benedictino, nació lo que —para referirse a un título (producto del genio publicitario de su editor) larguísimo e inapropiado para ser mencionado íntegramente— [13] se denominaría simplemente «el Migne». Entre 1844 y 1855 se publicó la patrología latina, en doscientos veintidós volúmenes que incluyen a los autores cristianos antiguos y medievales, desde Tertuliano hasta Inocencio III, es decir, desde los orígenes de la literatura cristiana en lengua latina hasta principios del s. XIII. Llegó entonces el turno de la patrología griega, impresa entre 1857 y 1866 en ciento sesenta y ocho volúmenes que presentan a los autores de lengua griega, desde los «Padres apostólicos» hasta el cardenal Besarión, es decir, desde finales del s. I hasta la segunda mitad del s. XV, incluyendo la literatura bizantina. El texto griego —impreso por vez primera, para las

---

[12] Éstos se recogieron en los cuatro volúmenes del *Spicilegium Solesmense* (1852-1858), en los ocho de los *Analecta sacra* (1876-1891) —el sexto se quedó inédito y el séptimo fue publicado póstumamente— y en los dos de los *Analecta novissima* (1885-1888).

[13] El título ocupa toda la portada de los volúmenes y empieza así: *Patrologiae cursus completus, seu bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium SS. Patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum, sive Latinorum, sive Graecorum.*

citas escriturísticas, también en cursiva— se acompañaba de su traducción latina. En más de medio millón de páginas, Migne (cuyo nombre se repite en todos los volúmenes), gracias a una red de buenos colaboradores científicos (mencionados con parsimonia en las portadas)[14], reimprimió las ediciones precedentes, pero también otras coetáneas, procurando integrar a menudo los textos con contribuciones y aparatos nuevos. Los proyectos de publicar a los autores latinos desde principios del s. XIII hasta el concilio de Trento, una colección de todos los textos conciliares y varias patrologías orientales se estaban estudiando en el momento del incendio (provocado quizás por un empleado), que acabó en 1868 con esta aventura extraordinaria. Junto con todos los proyectos y los sueños del cura que se quemaron entre las llamas, se encontraba el último volumen de la patrología griega, a punto para ser impreso, que desgraciadamente no se pudo recuperar. Sin embargo, Migne había ganado la lucha consigo mismo, volviendo a atar los cabos de una continuidad de la que siempre tuvo una conciencia muy clara, como afirma en una carta enviada a Pitra en 1865, caracterizada por tonos de orgullo ingenuo y rasgos irremediablemente publicitarios, mezclados con el reconocimiento de sus limitaciones:

> Yo no soy seguramente nadie si se considera mi mérito personal, pero se me dice y se me escribe, desde todas las parte del globo católico, que no hay otro cura que haya prestado más servicios a la Iglesia que yo. De hecho, sin

---

[14] Entre ellos destacan, además de Guéranger y Pitra, Paul Drach (1791-1865), rabino convertido al catolicismo, Jean-Baptiste Malou (1809-1864), teólogo y luego obispo de Brujas, el filólogo Franz Oehler (1817-1866) y Joseph Hergenröther (1824-1890), historiador, desde 1879 cardenal y fautor de la apertura del Archivo Vaticano a los estudiosos: cf. Hamman (1985), Soltner (1985) y Catrice (1985).

> mi energía, ¿dónde estaría la tradición que, necesaria en todas partes, se halla en todo lugar y en un solo cuerpo de obras, al alcance de los laicos más humildes? ¿Quién hizo, pues, más de todo esto?[15]

A pesar de las limitaciones científicas de las dos grandes colecciones —que un grandísimo filólogo alemán definió, con feroz injusticia y sustancial miopía, *cloaca maxima*—[16] el peculiar cura editor llevó a cabo una empresa que sigue única e insustituible: publicar todos los textos cristianos antiguos y medievales en lengua griega y latina a la vez, sin apenas omisiones[17] y preclusiones doctrinales.

2. SE HABLA ALEMÁN

Mientras en Francia, tras la fractura provocada por la Revolución Francesa, Migne quería ofrecer con sus «patrologías» los fundamentos necesarios para «el renacimiento de los estudios fuertes en el clero»[18] —consiguiendo difundir a bajo coste todas las ediciones patrísticas, en su mayoría raras y costosas, publicadas en Europa hasta casi mediados del s. XIX— en Alemania había llegado la hora de la derrota definitiva del *textus receptus* del Nuevo Testamento griego, coincidiendo no casualmente con el nacimiento del moderno método filológico. Importantes en el desarrollo de la crítica textual neotesta-

---

[15] El texto está citado en Hamman (1975) 85, donde se lee en una carta a Pitra de 1858: «Caminaré a través de todos los obstáculos y llegaré, porque tengo la conciencia del bien que hago a la Iglesia, resucitando su Tradición».

[16] Esta consideración, publicada en 1905, es de Eduard Schwartz y se encuentra mencionada en Hamman (1975) 149.

[17] Algún ejemplo de ausencias se halla en Ghellinck (1947) 24, nota 24.

[18] La expresión se encuentra en Hamman (1975) 76.

mentaria fueron dos biblistas católicos, Johann Leonhard Hug (1765-1846) y su discípulo Johannes Martín Augustinus Scholz (1794-1852). El primero, basándose en las teorías sobre las subdivisiones geográficas de los códices del Nuevo Testamento formuladas por Bengel (y luego por Semler y Griesbach), desarrolló una hipótesis según la cual, a principios del s. III, los diferentes tipos de textos degeneraron originando el llamado «occidental» (que Hug definió «edición común»), más tarde revisado por Orígenes en Palestina, por Hesiquio en Egipto y por Luciano en Siria, es decir análogamente a las tres recensiones de la versión de los Setenta de las que hablaba Jerónimo. Sin embargo, esta teoría no obtuvo una recepción favorable. Tras repetidos viajes científicos en busca de códices, Scholz redactó el primer elenco de manuscritos griegos neotestamentarios, añadiendo más de seiscientos códices a los que ya se conocían. Asimismo, identificó su origen geográfico, teniendo en cuenta una serie de criterios externos (escritura, decoración, anotaciones), y distinguió dos grandes familias de testimonios, la alejandrina y la constantinopolitana. A pesar de ello, en su edición publicada en dos volúmenes en Leipzig (1830-1836) hizo prevalecer la uniformidad textual de los códices manuscritos bizantinos sobre las variantes del texto alejandrino que había puesto al margen, si bien unos diez años después mostró una postura totalmente contraria. Fue ésta la última llamarada del *textus receptus*.

Quien lo derrotó de forma definitiva fue uno de los filólogos más famosos de su tiempo, Karl Lachmann (1793-1851), editor de textos clásicos —Propercio, Catulo, Tibulo y Lucrecio, cuya edición suscitó gran clamor y contribuyó enormemente a la difusión del método crítico que luego tomó su nombre del estudioso alemán—[19] y de obras alema-

[19] Significativamente, el primer capítulo del clásico tratado de Pasquali se titula *Il*

nas medievales (el *Nibelungenlied* y algunas líricas de varios poetas). En 1826, Lachmann, prosiguiendo por el camino que hacía más de un siglo había iniciado Bentley, trabajó en el texto griego del Nuevo Testamento, y en 1831 hizo imprimir en Berlín una edición crítica manual, en donde por vez primera se abandonaba el *textus receptus* sobre la base de una serie de elecciones expuestas un año antes en un artículo. La segunda edición, *maior*, vio la luz en Berlín en dos volúmenes (1842-1850). El filólogo alemán no pretendió remontarse al texto original —un objetivo que consideraba inalcanzable— sino al texto en uso hacia finales del s. IV, excluyendo, a diferencia de todos sus predecesores (incluido Griesbach), tanto las ediciones precedentes como los testimonios en minúscula más tardíos, en los que se basaba el *textus receptus*. Así pues, fundó su texto en los códices en mayúscula más antiguos, en las antiguas traducciones latinas, en la Vulgata jeronimiana y en las citas patrísticas más antiguas y respetadas:

> Griesbach no podía ser mi guía. No es que yo quiera poner en discusión la libertad y la exactitud de Griesbach, sino que su crítica es demasiado incompleta y demasiado imprudente, porque él mismo quiso ser prudente. Nadie mejor que él sabía que la *lectio communis*, la llamada *recepta*, se había formado de manera fortuita y, a pesar de ello, la utilizó como su principal modelo. «¿Hay alguna razón para alejarse de la lección común?» fue su pregunta, aunque lo mejor hubiera sido preguntar: «¿hay alguna razón para alejarse de la lección que resulta ser mejor cuando está demostrada y probada?». ¿No preferiremos entonces

---

metodo del Lachmann; cf. Pasquali (1988) 1-12); sobre esto, Timpanaro (1985).

rechazar la autoridad de un texto, gracias al cual la Iglesia, y esto es cierto, ha avanzado durante trescientos años, si tenemos la posibilidad de tener otro de más de mil cuatrocientos años o, mejor, uno aún más antiguo, de mil seiscientos años?[20]

La reacción por parte de los teólogos, también no conservadores, fue violenta, hasta el punto que a Lachmann se le consideró «el mono de Bentley» (*simia Bentleii*). Éste, a su vez, denunció con acritud la inconsistencia crítica de sus adversarios. A pesar de la gran importancia de la edición lachmaniana del Nuevo Testamento —que, a pesar de las reacciones negativas, marcó el declive definitivo del *textus receptus*— ésta de hecho resultó basada en muy pocos códices y, en definitiva, no demasiado feliz.

Consciente de su fama y de su innegable grandeza filológica, Lachmann no se ahorró juicios severos y arrogantes. Entre ellos cabe destacar el comentario, en una carta del año 1846, sobre las cartas de Ignacio de Antioquía (liquidadas como «materia sencillamente estúpida»)[21], aunque esta valoración acerca de uno de los textos cristianos más antiguos e importantes concordaba con la suficiencia de los filólogos clásicos respecto a la literatura patrística. También para ésta llegaron las ediciones realizadas de acuerdo con las modernas exigencias críticas y su consideración por parte de los estudiosos de la antigüedad. No es casualidad que la novedad madurase en el ambiente cultural alemán, dominante en la fundación y desarrollo de la moderna filología, caracteri-

---

[20] El texto de Lachmann —mencionado en Kümmel (1976) 212-3— está sacado del artículo de 1830 en el que justificaba sus elecciones críticas.

[21] El comentario se encuentra en Ghellinck (1947) 125.

zándose por la participación de las distintas instituciones culturales. Cuando Migne estaba llevando a cabo su colosal empresa, la Academia imperial de las ciencias de Viena constituyó, en 1864, una comisión para la publicación de un *corpus* de textos de los Padres latinos críticamente correctos. Con este fin, se puso en marcha una campaña de exploraciones científicas en las bibliotecas italianas, españolas y británicas para localizar los manuscritos necesarios para establecer ediciones conformes con las nuevas exigencias críticas. Los resultados de estos viajes (precedidos, en la Edad Moderna, por los de los bolandistas y de los maurinos, y en el s. XIX por los de Scholz y de Pitra) confluyeron en una serie de volúmenes publicados en Viena[22]. Aquí, en 1866, empezó a ver la luz el «Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum», que hoy se sigue publicando y que fue inaugurado por el Sulpicio Severo de Carl Halm (filólogo clásico, editor de Tácito y de los rétores latinos menores). En efecto, los editores del *corpus* de Viena fueron casi exclusivamente filólogos clásicos de habla alemana. Este *corpus* comprendía una serie de ediciones críticas inicialmente imperfectas, tanto filológicamente —cotejos muy mediocres de manuscritos, a veces de un único códice, a menudo a cargo no de los editores, sino de colaboradores, tendencia a normalizar las peculiaridades lingüísticas de los textos según el latín clásico— como por los macroscópicos errores de los clasicistas, poco versados en teología. Célebre fue la equivocación de uno de los editores más activos del *corpus* vienés, Wilhelm von Hartel, quien confundió (como por otra parte a menudo sucede) dos creencias

---

[22] August Reifferscheid se hizo cargo de la *Bibliotheca Patrum Latinorum Italica* (1865-1871) en dos volúmenes; Wilhelm von Hartel y Gustav Loewe de la *Bibliotheca Patrum Latinorum Hispaniensis* (1887) y Heinrich Schenkl de la *Bibliotheca Patrum Latinorum Britannica* en tres volúmenes (1891-1908).

cristianas: la concepción «inmaculada» de María, preservada del pecado original, y la concepción virginal de Jesús[23]. Más allá de los múltiples defectos del período inicial, por otra parte comunes a todas las ediciones críticas coetáneas, la colección de Viena (que emprendió la edición de autores tan importantes como Ambrosio, Jerónimo y Agustín) marcó el comienzo de una nueva época crítica, siendo su principal limitación la lentitud en la publicación de los volúmenes (hasta ahora un centenar, es decir, menos de un cuarto de los textos latinos impresos por Migne).

Aún en ámbito alemán, por iniciativa de la Real Academia Prusiana de las Ciencias (que, en 1891, constituyó una especial comisión patrística), se empezó en Berlín en 1897 una colección de ediciones críticas de los escritores cristianos griegos titulada «Die griechischen christlichen Schriftsteller», que se sigue publicando. Al principio, recogía sólo a los autores de los tres primeros siglos —y algunos posteriores, sobre todo los historiadores, principales fuentes de referencia para el período más antiguo— pero se fue ampliando más allá de este límite cronológico, llegando a incluir alrededor de ochenta volúmenes. El *corpus* de Berlín nació por voluntad de uno de los estudiosos más importantes del cristianismo antiguo, Adolf von Harnack (1851-1930), quien había involucrado en este proyecto al célebre historiador romano Theodor Mommsen[24] y había realizado una serie de iniciativas

---

[23] Notada por Ghellinck (1947) 145, la confusión se encuentra en el índice de las materias —en la p. 405— de la edición de Paulino de Nola publicada en 1894. Cf. también Simonetti (1993) 19. Anteriormente, Hartel había editado las obras de Cipriano y de Lucifer de Cagliari.

[24] Mommsen (1817-1903), experto también del cristianismo antiguo, fue editor de las *Variae* de Casiodoro (1894) y del *Liber pontificalis* (1898), incluido en los «Monumenta Germaniae Historica» y que ya había sido editado en dos volúmenes (1886-1892) por Louis Duchesne.

científicas fundamentales. Junto con su amigo Oscar von Gebhardt y con su suegro Theodor von Zahn[25], Harnack editó los «Padres apostólicos» (publicados en tres volúmenes en Leipzig entre 1875 y 1877). En 1882, fundó con Gebhardt una colección de textos e investigaciones para la historia de la literatura cristiana antigua: los «Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur», una serie muy importante y que suma más de ciento cincuenta volúmenes. Ésta se añadió al *corpus* berlinés, y Harnack publicó obras históricas y teológicas de máxima relevancia[26], entre ellas la fundamental historia de la literatura cristiana hasta Eusebio (*Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*)[27]. Más historiador que filólogo, Harnack dominó como nadie el tema del primer cristianismo, del que reconoció ser un apasionado, hasta el punto de confiar a un amigo, que luego se convirtió al catolicismo: «La Iglesia antigua es mi verdadera mujer, todo lo demás no ha sido otra cosa que concubinas para mi»[28]. La colección de Berlín, a pesar de la diversidad de su origen, constituía así un perfecto *pendant* de la vienesa, confirmando la total supremacía de la filología y

[25] Zahn (1838-1933), estudioso del cristianismo antiguo, publicó sobre todo una serie de contribuciones fundamentales sobre la historia del canon neotestamentario.

[26] Entre ellas, el *Lehrbuch der Dogmengeschichte* en tres volúmenes (1886-1890, con ediciones sucesivas), amplia síntesis de historia doctrinal, *Das apostolische Glaubensbekenntnis* (1892), acerca del llamado Credo de los apóstoles, que provocó discusiones y controversias, el célebre *Das Wesen des Christentums* (1900), sobre la «esencia del cristianismo», *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (1902), sobre la expansión del cristianismo en los tres primeros siglos y *Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott* (1921, ²1924).

[27] La obra se publicó en Leipzig en dos partes (cada una de ellas dividida en dos volúmenes): *Die Überlieferung und Bestand* (1893) y *Die Chronologie* (1896-1904).

[28] Peterson (1951) 1366.

de la investigación histórica en los países de habla alemana, bien expresada por el abandono del latín y por el uso del alemán no sólo en las partes introductorias, sino también en los aparatos críticos de los volúmenes del *corpus* berlinés. A finales del s. XIX, los textos cristianos se habían así convertido en el principal objeto de aquella moderna filología que tanto habían contribuido a desarrollar, aunque, como dijo un filólogo grandísimo, «por culpa de la maldita especialización, los historiadores de la filología, incluidos los más destacados, no parecen haberse dado cuenta de que los métodos más refinados y más modernos de la crítica textual tienen sus raíces en los estudios de algunos píos teólogos protestantes del s. XVIII».[29]

3. LA BIBLIA UNA VEZ MÁS

Si Lachmann tenía el objetivo de reconstruir el texto neotestamentario como se leía hacia finales del s. IV, mientras se estaba preparando la segunda edición lachmaniana, un joven estudiante de teología en Leipzig, Constantin von Tischendorf (1815-1874), salía hacia París tranquilizando a su novia, quizás no del todo convencida, asegurándole que tenía ante sí «una misión sagrada, la lucha por recuperar la forma original del Nuevo Testamento»[30]. Comenzaba una aventura novelesca que llevaría al estudioso alemán a examinar directamente, tanto en Europa como en Oriente Próximo, más manuscritos que nadie antes que él y a publicar ocho ediciones del Nuevo Testamento griego (la octava, muy importante, apareció en Leipzig en dos volúmenes entre

[29] Pasquali (1988) 8.
[30] Metzger (1996) 127.

1869 y 1872). La muchacha, después su mujer, sería la primera destinataria de los apasionados y apasionantes relatos de los descubrimientos llevados a cabo por su novio. Para alcanzar su objetivo, Tischendorf se propuso estudiar los testimonios neotestamentarios más antiguos conservados en las bibliotecas europeas. Su primer éxito fue el desciframiento del texto bíblico del códice de Efrén (C), el célebre palimpsesto conservado en París e inmediatamente editado. Siguieron las ediciones de otros importantes códices, pero no del Vaticano (B). En ello estaba trabajando el cardenal Mai, quien se lo entregó de mala gana y sólo por unas horas al joven estudioso protestante, pese a haber sido éste muy bien acogido y animado a trabajar por Gregorio XVI. El papa comparó el trabajo (y las dificultades) del biblista alemán con el de san Jerónimo y lo condecoró con un título pontificio, el primero de una larga serie que el brillante investigador coleccionaría a lo largo de su carrera.

Insatisfecho de los resultados obtenidos, Tischendorf optó por buscar otros testimonios del texto neotestamentario en sus supuestos lugares de origen. Tras innumerables peripecias, que narró de forma entusiasta, llegó al descubrimiento que le hizo famoso en el monasterio de Santa Catalina en el Sinaí. Volvió allí tres veces y, en 1859, por fin, encontró lo que llevaba buscando desde 1844 cuando, en su primera visita, había salvado casualmente unos cuarenta folios de un manuscrito antiquísimo, después llamado Sinaítico (S): un ejemplar de la Biblia griega completa que se remontaba al s. IV y del que había sobrevivido, además de algunas partes de los libros veterotestamentarios, el Nuevo Testamento íntegro, seguido de la *Carta de Bernabé* y del *Pastor de Hermas*. «Perdí totalmente el control. En el fondo de mi corazón sabía qué era lo que durante mucho tiempo me había impedido quedarme tranquilamente en mi casa», escribió acto seguido, admitiendo haber llorado una vez a solas en su cuarto.

«Siempre me decía a mi mismo: viajo por el mundo en el nombre del Señor, para encontrar tesoros de los que se beneficiará su Iglesia. Ahora lo sabía con seguridad, y la verdad me llenaba de religioso temor. El manuscrito, íntegro, tal como se encuentra ahora, representa para todos los estudiosos y para la Iglesia cristiana un tesoro de inestimable valor»[31]. En la historia del Sinaítico, transcrito y editado por su descubridor, no faltaron los golpes de efecto. Tuvieron su papel, en este orden, un falsificador griego —desenmascarado por Tischendorf en otra ocasión— Constantino Simonides, quien en venganza declaró haber sido el verdadero autor del códice; la diplomacia rusa, que en 1869, gracias a algunos ricos donativos, consiguió convencer a los monjes para que se privaran de él y ofrecérselo al zar; y, en 1933, los gobiernos soviético y británico (presidido por el laborista MacDonald), que protagonizaron una venta sin precedentes. Por cien mil libras (poco más de medio millón de dólares), cubiertas por una suscripción pública, el códice fue adquirido por el British Museum, lo que provocó el comentario sarcástico y envidioso de un semanario estadounidense que subrayaba que el Kremlin debería estar satisfecho «de haber cambiado un despojo de "opio del pueblo" con 510.000 piezas de excelente divisa cristiana», y Ramsay MacDonald «de haber demostrado a sus amigos conservadores que un primer ministro laborista al fin y al cabo no era un bárbaro; y los comunistas encontrarán eficaces argumentos polémicos al ver a un primer ministro laborista que con una mano compra una Biblia del s. IV, y con la otra reduce los subsidios de desempleo a los trabajadores del s. XX».[32]

---

[31] Deuel (1968) 268.

[32] Así escribió «The Nation» en el número del 3 de enero de 1934 comentando el clamoroso anuncio dado en el período navideño; cf. Deuel (1968) 240 y también Kenyon (1939) 130-1.

Quizás Tischendorf habría llegado antes a su descubrimiento si hubiera empleado más tacto con los monjes de Santa Catalina, despreocupados de sus códices y, a la vez, desconfiados con los europeos que mostraban codicia por conseguirlos. No les faltó, en cambio, unos decenios más tarde a dos mujeres, hijas gemelas de un abogado escocés, ambas viudas, Agnes Smith Lewis y su hermana Margaret, fascinadas por la proliferación de estos descubrimientos, que se convirtieron en orientalistas (sin renunciar a organizar sus «garden parties» en el desierto). En 1892, descubrieron en un palimpsesto del s. IV la *Vetus Syra*, la versión siríaca más antigua de los evangelios[33], y volvieron varias veces al monasterio para completar el desciframiento del códice, llamado Siro Sinaítico. En el episodio de la samaritana, el manuscrito añadía, respecto al original griego, que Jesús estaba de pie, lo que llevó a Agnes a formular una graciosa y conmovida reflexión:

> ¿Por qué Nuestro Señor estaba de pie? Cuando los discípulos lo habían dejado, estaba sentado al borde del pozo; y sabemos que estaba cansado. De todos modos, el oriental que se dedica a enseñar suele estar sentado. Y el oriental normal no se levantaría nunca, por su propia voluntad, por cortesía hacia una mujer. Puede ser que Nuestro Señor se levantara en un ímpetu de entusiasmo por las grandes verdades que estaba diciendo; pero es bonito para mí pensar que su gran corazón, lleno de amor también hacia los más humildes entre los seres humanos, le llevara a superar las restricciones propias de su raza y de su tiem-

[33] Tras una primera publicación en 1894 a cargo de varios autores, el texto fue editado por Agnes Smith Lewis a Londres en 1910.

po, empujándole a demostrar hacia nuestro sexo (...) aquella cortesía que entre todos los pueblos realmente adelantados se considera una manifestación de verdadera y noble virilidad. El haber proyectado un tenue rayo de luz hacia este bellísimo episodio de Su peregrinación entre nosotros es un privilegio inestimable, que compensa ampliamente todas las fatigas afrontadas.[34]

A partir de la segunda mitad del s. XIX, los descubrimientos de manuscritos bíblicos en los textos originales y en las antiguas versiones se sucedieron, alternándose con las ediciones críticas del Nuevo Testamento griego. En Inglaterra, la de Samuel Prideaux Tregelles (1813-1872), publicada en seis partes entre 1857 y 1872, y la más famosa de Brooke Foss Westcott (1825-1901) y Fenton John Anthony Hort (1828-1892, desde 1890 obispo de Durham), editada en 1881, requirieron una preparación de varias décadas. La primera, realizada con tenacidad entre muchas dificultades, aportó nuevos datos sobre la base de un cuidadoso cotejo de casi todos los códices escritos en mayúscula y de muchos en minúscula. Por su parte, la de Westcott y Hort destacó por el desarrollo de la crítica textual y por la distinción de cuatro tipos de texto (siríaco, occidental, alejandrino y neutral)[35]. La edición de Hermann von Soden (1852-1914), publicada en Berlín y en Göttingen en cuatro volúmenes entre 1902 y 1913, fue monumental y, a pesar de su complejidad, sigue siendo útil por la gran cantidad de datos recogidos en ella. En 1898, se imprimió en Stuttgart la primera edición del célebre Nuevo Testamento griego de Eberhard Nestle (1851-1913),

[34] Deuel (1968) 289-90. El texto evangélico mencionado se encuentra en Juan 4,27.
[35] La investigación acerca de los «textos locales» fue perfeccionada en 1924 por Burnett Hillman Streeter (1874-1937).

continuada y desarrollada por su hijo Erwin (1883-1972) y por Kurt Aland (1915-1994), que llegó en 1993 a alcanzar su vigésima séptima edición. En el mismo 1993 vio la luz la cuarta edición corregida del texto publicado en 1966 por las United Bible Societies (*The Greek New Testament*), a cargo de una comisión de expertos que, por primera vez, pertenecían a distintas confesiones cristianas. A pesar de estar dirigidas, con aparatos críticos diferenciados, a públicos diferentes (respectivamente expertos y traductores) desde 1979 ambas ediciones se han unificado bajo lo que se ha llamado «texto estándar» y, aun en la distinción, de alguna manera se ha compuesto la bipartición histórica en los estudios textuales bíblicos entre los del área británica y los del área alemana. Siguen avanzando otras muchas iniciativas de estudio del texto neotestamentario, sobre todo por impulso del Institut für Neutestamentliche Textforschung de Münster, donde se encuentran las reproducciones fotográficas de más de cinco mil testimonios manuscritos del Nuevo Testamento.

La investigación acerca del texto neotestamentario, fundamental para el desarrollo de la crítica moderna, no fue naturalmente el único esfuerzo filológico llevado a cabo a partir del s. XVI sobre el texto bíblico, cuyo estudio tuvo un papel importante también en el desarrollo del pensamiento occidental a partir del s. XVII. De la Biblia hebraica se imprimieron varias ediciones desde la primera, que salió a la luz en Soncino en 1488. Además de las Políglotas, destacó la Biblia de Jacob ben Hayyim impresa en Venecia entre 1524 y 1525, la más conocida hasta el s. XX. Entre 1776 y 1780, un eclesiástico anglicano, Benjamin Kennicott (1713-1783), publicó en Oxford, en dos volúmenes, el *Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus,* basado en el cotejo de numerosos manuscritos y preparado con la ayuda de su mujer, Ann Chamberlayne. Desde 1906 hasta 1909 se realizó la primera edición de la *Biblia Hebraica* dirigida por el

biblista protestante Rudolf Kittel (1853-1929)[36], que con ediciones sucesivas (destaca la tercera de 1937) se impuso hasta la publicación de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (1967-1977), y en 1975 se empezó una edición a cargo de la universidad hebrea de Jerusalén. La calidad del texto hebreo, fijado en época medieval y problemático en muchos puntos, concitó la atención a partir del s. XVII de los expertos en las versiones —en particular griegas y latinas— incluidas en las Políglotas e impresas más de una vez, desde las dos ediciones romanas (de la versión de los Setenta y de la Vulgata) promovidas por Sixto V, y las de la versión de los Setenta de Aldo Manuzio y de Jean Morin, hasta la gran colección de las traducciones latinas antiguas de Pierre Sabatier. Por lo que se refiere a la versión de los Setenta, Inglaterra tuvo el papel mayor durante más de dos siglos, desde la edición (1707-1709) de Johannes Ernst Grabe[37], basada en el códice Alejandrino (A), y la publicada en cinco volúmenes (*Vetus Testamentum Graecum cum variis lectionibus*, 1798-1827) —empezada por Robert Holmes y llevada a cabo por James Parsons— que reproducía la sixtina, enriquecida por un amplísimo aparato, hasta las dos ediciones de Cambridge[38],

[36] Su hijo Gerhard (1888-1948) fue un experto del Nuevo Testamento y dirigió el monumental *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament* en nueve volúmenes (1933-1973), traducido a varios idiomas.

[37] Alemán y luterano de nacimiento, Grabe (1666-1711) se hizo anglicano y fue editor de una antología de textos cristianos de los tres primeros siglos, de Justino y de Ireneo: cf. Thomann (1992).

[38] Se trata de la *minor* de Henry Barclay Swete en tres volúmenes (1887-1894) y de la *maior* en nueve volúmenes (1906-1940), interrumpida y limitada hasta el Octateuco y los demás libros históricos, a cargo de Alan England Brooke, Norman McLean y Henry St John Thackeray. Entre estas dos ediciones se publicó en Oxford en 1897 —en dos volúmenes, con un suplemento de 1906— una excelente concordancia de la versión de los Setenta, comenzada por Edwin Hatch y llevada a cabo por Henry Adeney Redpath.

ambas basadas en el códice Vaticano (B). A éstas siguieron una serie de iniciativas alemanas encauzadas hacia un texto constituido sobre bases más amplias, puestas en marcha por las investigaciones de Paul Anton de Lagarde [39] y Alfred Rahlfs. Tras haber editado en Berlín, en 1914, un valioso índice de manuscritos griegos veterotestamentarios, Rahlfs dio comienzo, en 1931, a la cuidadísima edición *maior* de Göttingen y, en 1935, publicó en Stuttgart la *minor* en dos volúmenes. Por lo que concierne la Vulgata, el dominio de la edición sixto-clementina duró hasta la edición oxoniense del Nuevo Testamento (1889-1954), a cargo sobre todo de John Wordsworth y Henry Julian White, y hasta la edición romana de todos los libros veterotestamentarios (1926-1995), que Pío XI encargó a los benedictinos. Éstos, desde 1933 hasta 1984, pertenecieron a la Pontificia Abadía de San Jerónimo, destacando entre ellos los filólogos Henri Quentin (1872-1935), Pierre Salmon (1896-1982), Henri Marcotte de Sainte-Marie (1907-1989) y Jean Gribomont (1920-1986). Sus cofrades de la archiabadía alemana de Beuron, dos siglos después de Sabatier, emprendieron, en 1949, una nueva edición colosal de los restos de las antiguas traducciones latinas prejeronimianas [40], una obra maestra de la filología.

---

[39] El orientalista berlinés (1827-1891) publicó en 1870 —y en segunda edición en 1887— los *Onomastica sacra*, fundamentales, junto con la homónima obra en dos volúmenes (1914-1915) del filólogo Franz Xaver Wutz (1882-1938), para el estudio de los antiguos elencos de nombres bíblicos conocidos como *onomastica*.

[40] De los evangelios se publicó en Berlín, a cargo de Adolf Jülicher con la colaboración de Walter Matzkow y de Kurt Aland, una edición en cuatro volúmenes (1938-1963), a la que siguió una nueva edición de los sinópticos en tres volúmenes (1970-1976).

4. El cardenal nunca se equivoca

Entre finales del s. XIX y mediados del s. XX, la crítica y el estudio de los textos alcanzaron su culmen, y el fenómeno afectó naturalmente también a los textos cristianos, tanto bíblicos como patrísticos. Al mismo tiempo, los progresos de la paleografía y el uso de las técnicas fotográficas[41], generalizado en el período de entreguerras, facilitaron el estudio y el cotejo de los manuscritos, contribuyendo a una mayor fiabilidad de las ediciones críticas, y se mantuvo el predominio de los estudiosos de cultura alemana, en gran parte de origen protestante, a pesar de sus múltiples orientaciones. El nivel científico alcanzado por las dos colecciones de Berlín y de Viena, que siguieron publicando con regularidad, fue muy elevado, aunque la primera corrió el riesgo de desaparecer durante los cuarenta años del régimen comunista. Entre las figuras más significativas de esta etapa destaca Eduard Schwartz (1858-1940), filólogo de «inmensa doctrina y peculiar acumen»[42], discípulo de Hermann Usener y de Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf. Editor ejemplar de la *Historia eclesiástica* de Eusebio[43], Schwartz publicó varias ediciones patrísticas (de Taciano, de Atenágoras y del monje Cirilo de Escitópolis, hagiógrafo del s. VI). Tras haber ideado el proyecto, realizó, a partir de 1914, los *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, una monumental y cuidadísima colección en edición crítica de documentos relativos a los concilios de

---

[41] De todas ellas pudo aprovecharse la importante edición de las *Confessiones* agustinianas que Martin Skutella publicó en Leipzig en 1934. Cf. Simonetti (1993) 27.

[42] Pasquali (1988) 135. Sobre Schwartz, cf. Rehm (1942).

[43] La edición se publicó en tres volúmenes (1903-1909) del *corpus* de Berlín e incluyó la traducción de Rufino, editada por Mommsen.

Éfeso (431), Calcedonia (451) y Constantinopla (553)[44]. Friedrich Loofs (1858-1928), editor en 1905 de los fragmentos de Nestorio, se especializó en historia doctrinal con Harnack, mientras completó su formación con los filólogos clásicos Usener y Franz Bücheler otro gran historiador del cristianismo antiguo, Hans Lietzmann (1875-1942), quien publicó en 1904 los textos apolinaristas, y sucedió a Harnack en Berlín. Finalmente, dos eclesiásticos católicos fueron los autores de dos obras que siguen constituyendo un punto de referencia en este ámbito: Otto Bardenhewer (1851-1935), quien escribió una amplia y detallada historia de la literatura cristiana hasta el s. VIII en cinco volúmenes (1902-1932), y Berthold Altaner (1885-1964) —el primer teólogo destituido de su cátedra por los nazis en 1933— quien publicó un sintético y afortunado manual de patrología (1938), varias veces traducido y puesto al día.

Hacia finales del s. XIX, en área alemana se afrontó críticamente el problema de las *catenae* y de la multitud de textos exegéticos transmitidos por estas antologías bizantinas, que constituyeron un género literario vital durante más de mil años. Algunas se imprimieron, en principio en su traducción latina, ya a partir del s. XVI, mientras que otras se siguieron transcribiendo y, en muchos casos, compilando, durante varias décadas. La importancia de estas fuentes fue señalada por Richard Simon en la *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament*, y a lo largo del s. XVIII se publicaron los primeros estudios y una rica cosecha de

---

[44] La edición, casi terminada antes de que Schwartz falleciera, se perfeccionó con una serie de índices (1971-1984) y se continuó (1984-1995) hasta el tercer concilio de Constantinopla del 680-681. Los cánones latinos más antiguos fueron en cambio publicados por Cuthbert Hamilton Turner (1860-1930) en los *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima* (1899-1939, con un fascículo póstumo).

indicaciones en las grandes obras bibliográficas de Thomas Ittig, Johann Georg Walch y Johann Albert Fabricius[45]. En el s. XIX, las *catenae*, impresas íntegramente según un método que nunca se abandonó[46], se empezaron a explotar para conseguir fragmentos de obras perdidas de autores individuales, a cargo especialmente de Angelo Mai y de Jean-Baptiste Pitra, y algunas de estas ediciones se volvieron a publicar gracias a Migne. El estudio crítico de las *catenae* y de los intrincados problemas textuales y de atribución se pudo, sin embargo, iniciar tras la preparación de la gran edición berlinesa de las obras de Filón de Alejandría en seis volúmenes (1896-1915) —publicada por Leopold Cohn, Paul Wendland y Siegfried Reiter (con dos excelentes volúmenes de índices a cargo de Hans Leisegang aparecidos entre 1926 y 1930)[47]— a través de las investigaciones sobre su formación y luego sobre las fuentes a las que acudieron los autores de estas antologías. En 1897, Hans Lietzmann publicó *Catenen*, un breve estudio que antecedió al fundamental *Catenarum Graecorum catalogus*, del que él mismo se hizo cargo junto con Georg Karo, quien visitó las principales bibliotecas europeas a expensas propias. El estudio, que vio la luz en 1902 y que se sigue utilizando, se basó en el examen directo de centenares de manuscritos y propuso una clasificación de las *catenae* conocidas, relativas a todos los libros bíblicos. El catálogo de Karo y Lietzmann fue precedido y seguido por los estudios sobre las *catenae* veterotestamentarias de

[45] Cf. Devreesse (1928) coll. 1094-1095, y Ghellinck (1947) 17-20.

[46] Ocho volúmenes sobre el Nuevo Testamento fueron publicados entre 1838 y 1844 por John Anthony Cramer. De este modo vieron la luz muchos otros sobre algunos libros veterotestamentarios a lo largo de todo el s. XX.

[47] Hasta la edición de Berlín quedó como punto de referencia la edición dieciochesca de Thomas Mangey, impresa en dos volúmenes en Londres en 1742.

Michael von Faulhaber [48], por las investigaciones sobre las *catenae* sobre las cartas neotestamentarias de Karl Staab y por los estudios de Erich Klostermann, editor de los fragmentos origenianos.[49]

Otro ámbito donde la investigación de los textos cristianos marcó unos progresos decisivos en las últimas décadas del s. XIX y principios del s. XX fue la hagiografía, otra vez gracias a los bolandistas, que se habían reconstituido en 1837, siempre entre los jesuitas, tras la catástrofe y la dispersión provocadas por la ofensiva francesa. La recuperación, que resultó muy difícil por empezar desde cero, fue audaz y de amplias miras, pues se extendió el terreno de la investigación hacia los textos orientales y la arqueología cristiana, a pesar de la prematura desaparición, entre 1855 y 1876, de los protagonistas de esta nueva fase, Antonius Tinnebroeck, Eugène Carpentier, Henry Matagne y el más conocido Victor De Buck [50]. Determinante fue la dirección de Charles de Smedt (1833-1911), autor en 1883 de los célebres *Principes de la critique historique* que sostuvieron la necesidad de renovar la historiografía eclesiástica y la hagiografía, afrontando los textos desde un punto de vista crítico. Nacieron así una serie de publicaciones dirigidas al estudio de las fuentes hagiográfi-

---

[48] Faulhaber (1869-1952) fue durante más de treinta años arzobispo de Munich y cardenal. En un primer momento fue favorable al régimen nazi, pero luego se convirtió en uno de sus críticos más abiertos y valientes.

[49] Cf. Mühlenberg (1989).

[50] De Buck (1817-1876) fue el autor, entre otras obras, del estudio *De phialis rubricatis* (1855), donde negaba —al igual que hicieron Papebroch, Le Nain de Tillemont, Mabillon, Muratori y el archivista y bibliotecario vaticano Gaetano Marini— que las ampollas de color rojizo —llamadas *ampullae sanguinis*— halladas en las catacumbas, contuviesen sangre e indicasen por eso la presencia de tumbas de mártires. La postura del bolandista fue apoyada por Giovanni Battista De Rossi en un memorial que circuló privadamente y que editó el jesuita Antonio Ferrua en 1944.

cas, desde la revista «Analecta Bollandiana» (comenzada en 1882), a la importante serie de los «Subsidia Hagiographica», donde fueron publicados, entre 1898 y 1910, además de varios catálogos, valiosos repertorios de manuscritos latinos, griegos y orientales, con sucesivos suplementos y nuevas ediciones. A la muerte de Charles de Smedt en 1911, el terreno de investigación de los bolandistas resultaba vastísimo, hasta el punto de que los *Acta sanctorum*, reanudados en 1845, incluyeron los volúmenes relativos a los santos mencionados en el calendario sólo hasta el 10 de noviembre, interrumpiéndose en 1940 por la imposibilidad de abarcar en esta serie una cantidad tan grande de investigaciones y análisis en continua expansión, contenidas en numerosas publicaciones parciales altamente especializadas. Los últimos volúmenes de los *Acta sanctorum* englobaron sin embargo tres memorables ediciones críticas: el *Martyrologium Hieronymianum* (atribuido a Jerónimo, pero que se remonta en realidad a mediados del s. V), editado en 1894 por el arqueólogo laico italiano Giovanni Battista De Rossi (1822-1894)[51] y por el historiador francés Louis Duchesne, con comentario publicado en 1931 por Hippolyte Delehaye y por el benedictino Henri Quentin, el sinaxario (recopilación de breves vidas de santos) de la Iglesia de Constantinopla, a cargo de Delehaye en 1902, y finalmente en 1940 el *Martyrologium Romanum*, que vio la luz como *Decembris propylaeum*, es decir, como volumen introductorio a los santos del último mes del año.

[51] Animado en sus estudios por el arqueólogo jesuita Giuseppe Marchi (1795-1860) y contratado en 1844 para trabajar en la Biblioteca Vaticana, gracias al cardenal Mai, De Rossi fundó la moderna arqueología cristiana, utilizando las fuentes literarias y publicando en tres volúmenes *La Roma sotterranea cristiana* (1864-1877) y los primeros dos volúmenes (1861-1888) de las *Inscriptiones Christianae urbis Romae*, luego continuadas. Acerca de su biografía, cf. Parise (1991); sobre Marchi y De Rossi, cf. Kirschbaum (1940).

Profesor de matemáticas en los colegios jesuitas, Hippolyte Delehaye (1859-1941)[52] ingresó en 1891 entre los bolandistas (que presidió desde 1912), convirtiéndose en la figura más representativa como editor de textos y autor de más de doscientos publicaciones, entre ellas estudios fundamentales como *Les légendes hagiographiques* (1905), *Les origines du culte des martyrs* (1912), *Les Passions des martyrs et les genres littéraires* (1921) y *Sanctus* (1927). Investigador riguroso e innovador, el jesuita belga supo integrar en el estudio de los textos los resultados de las indagaciones arqueológicas, considerando fundamentales, para llegar a la figura histórica de un santo más allá de textos a menudo legendarios, las «coordenadas hagiográficas», constituidas por su sepulcro y por la fecha de su conmemoración. Junto con los bolandistas, entre los que destacaron más tarde Paul Peeters (1870-1950) y Beaudouin de Gaiffier (1897-1985), respectivamente por los textos orientales y latinos, avanzaron las investigaciones hagiográficas de otros expertos católicos. El sacerdote alsaciano Albert Ehrhard (1862-1940), patrólogo y bizantinista, docente en varias universidades, recibió de Harnack el encargo de recopilar las actas de los mártires griegos, buscó manuscritos hagiográficos en Europa y en Oriente, y fue autor de una obra monumental en tres volúmenes acerca de la literatura hagiográfica y homilética griega (1937-1952, incompleta y en parte póstuma)[53]. Francesco Lanzoni (1862-1929), cura de Faenza, estudió los orígenes de las diócesis de Italia y de las leyendas históricas[54]. El laico Pio Franchi de' Cavalieri (1869-1960) estuvo, durante más de sesenta

---

[52] Cf. Peeters (1961) 103-49, y Joassart (2000).

[53] Cf. Winkelmann (1971) y Perria (1979).

[54] Además de estas obras conocidas, Lanzoni fue autor de más de setecientas publicaciones; cf. Valli (1934).

y cinco años, en la Biblioteca Vaticana y fue helenista y autor de nueve volúmenes de *Note agiografiche*, publicados entre 1902 y 1953[55]. Historiadores y estudiosos de textos cristianos fueron también cuatro eclesiásticos franceses: Louis Duchesne (1843-1922), el gran editor del *Liber pontificalis* y del *Martyrologium Hieronymianum* quien desde 1895 dirigió l'École Française de Rome[56], Pierre Batiffol (1861-1929), discípulo de Duchesne y de De Rossi, historiador de la Iglesia antigua[57], y los dos benedictinos Germain Morin (1861-1946), editor, entre otros textos, de sermones inéditos de Jerónimo y de Agustín y de las obras de Cesario de Arles[58], y André Wilmart (1876-1941), paleógrafo y filólogo, discípulo de Batiffol y editor junto a él de los *Tractatus Origenis* (homilías que atribuyó, como intuyó Morin, a Gregorio de Elvira), además de muchos otros textos antiguos y medievales.[59]

En el cruce de esta extraordinaria generación de investigadores, a menudo interrelacionados, y en estos ámbitos de estudio diferentes pero contiguos, se encuentra Giovanni Mercati (1866-1957)[60], bibliotecario vaticano y luego cardenal, el más grande entre los estudiosos de textos cristianos del s. XX, de quien Pío XI dijo que conocía «todo lo que hay en la Vaticana, y todo lo que no hay». El eclesiástico de ori-

---

[55] Una recopilación póstuma en dos volúmenes de *Scritti agiografici* salió en 1972. Sobre su figura cf. Vian (1961).

[56] Amigo de De Rossi, Duchesne publicó una *Histoire ancienne de l'Église* en tres volúmenes (1906-1910) —el cuarto volumen apareció póstumamente en 1925 a cargo de Quentin— y los *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule* en tres volúmenes (1894-1915). Sobre su figura y su obra, cf. Frutaz (1950), *Monseigneur Duchesne* (1975), Waché 1992 y *Correspondance* 1995.

[57] Cf. Lagrange (1929) y Rivière (1929).

[58] Cf. Ghysens y Verbraken (1986).

[59] Cf. Bignami Odier, Brou y Vernet (1953).

[60] Entre sus hermanos, Angelo (1870-1956), también cura, fue prefecto del Archivo Secreto Vaticano, y Silvio Giuseppe (1877-1963), laico, fue bizantinista.

gen emiliano se formó en Roma durante el modernismo, que marcó la evolución del catolicismo contemporáneo frente al desafío de la historia y de la crítica. El intento, valiente e importante, fue adecuar a la modernidad una tradición de estudios sólida e ilustre. Estos estudios sufrían en efecto la divergencia progresiva entre un patrimonio que en otras épocas había sido vital y los alcances críticos de la investigación moderna, en un contexto en el que se consumaba la fractura entre la tradición cristiana y la sociedad, favorecida por la laicización de la cultura que había culminado hacia finales del s. XVIII. La reacción de Roma, preocupada por una integridad doctrinal, realmente amenazada por los exponentes modernistas más radicales, fue muy firme. Pero, si es cierto que tuvo el mérito de aclarar la cuestión, resultó, por el contrario, despiadada e indigna, en los métodos empleados, de la causa que quería defender. La represión antimodernista, sobre todo en los años precedentes a la primera guerra mundial, hizo así estragos en el mundo intelectual y afectó hasta eclesiásticos fieles a Roma como Duchesne, Batiffol, Ehrard y Lanzoni, congelando la renovación cultural del catolicismo, con consecuencias que se prolongaron durante décadas. Consciente de este contexto dramático, Mercati reaccionó prosiguiendo su riguroso camino de estudioso[61], formado en la escuela ideal del arqueólogo Giovanni Battista De Rossi y del orientalista ambrosiano Antonio Ceriani (1828-1907)[62], y trabajando desde 1893 en la Ambrosiana y desde 1898 en la Vaticana,

---

[61] Cf. Vian (2000).

[62] En un discurso de 1936, entre sus maestros Mercati reconoció al laico Contardo Ferrini (1859-1902), historiador del derecho romano y bizantino beatificado en 1947, al medievalista jesuita Franz Ehrle y al liturgista Edmund Bishop (1846-1917).

según el itinerario que siguieron Angelo Mai y Achille Ratti, desde 1922 papa con el nombre de Pío XI.

Exactamente en el período entre finales del s. XIX y los años treinta del s. XX, la biblioteca papal se renovó, convirtiéndose en un cruce internacional de investigaciones, abierto sin discriminaciones y hospitalario en el período oscuro de las persecuciones raciales y políticas. Esto fue posible gracias al liderazgo que ejercieron figuras tan importantes como Franz Ehrle (1845-1934), luego cardenal, Achille Ratti (1857-1939), el mismo Mercati y el orientalista Eugène Tisserant (1884-1972), ambos creados cardenales en 1936.[63] Mercati, que en sus innumerables escritos demostró una intuición infalible, sin equivocarse nunca a lo largo de sus investigaciones, afrontó todos los aspectos y todos los períodos de la historia de los textos cristianos, desde la filología bíblica y patrística, hasta la bizantina, medieval y humanística, desde la historia de la liturgia y de la teología hasta la historia de las literaturas, de las bibliotecas y de la cultura. Además, durante muchos decenios, mantuvo relaciones con los estudiosos más importantes de su época[64], a los que dedicó tiempo y ayuda desinteresada (que reservaba también a jóvenes investigadores). En 1893, el joven Mercati descubrió en el palimpsesto ambrosiano *O 39 sup.* los únicos fragmentos en tradición directa de los *Hexapla*, cuya publicación en las *Psalterii hexapli reliquiae*, póstuma, se convirtió en la obra de su vida[65]. Pero, en realidad, el cardenal se ocupó prácticamente de todo, abriendo muchos terrenos de investi-

[63] Sobre la época de oro de la Vaticana, cf. Vian (1986).

[64] Importantes a este respecto son sus carteos conservados en la Vaticana.

[65] La edición incluyó la reproducción fotográfica, la transcripción y un minucioso comentario crítico, y fue publicada póstuma en dos volúmenes (1958-1965) a cargo del salesiano Giorgio Castellino.

gación a los estudiosos —como las *catenae* exegéticas griegas, dominadas por Mercati con extraordinaria seguridad y por él recomendadas al joven sacerdote francés Robert Devreesse[66]— y sembrando en más de cuatrocientas publicaciones (la mayoría de ellas incluidas en la célebre colección de la Vaticana de los «Studi e testi») resultados analíticos permanentes. Sin embargo, rehuyó de la síntesis por tener del estudio «una idea casi de tejedor, y supo que la inmensa tela de la ciencia se compone también de los puntos y de los hilos más pequeños que en sí valen muy poco, pero juntos forman el urdido»[67]. Desde su aparente aislamiento de estudioso, Mercati participó activamente en sus tiempos, hasta el punto de pronunciar un discurso fuerte y decidido en junio de 1936, con ocasión de la creación cardenalicia, en contra de las «múltiples barbaries nuevas disfrazadas de la más desarrollada civilización» (y las duras palabras le costaron el sillón en la Academia de Italia). Pero, sobre todo, dejó un patrimonio incalculable de estudios, en calidad de último gran representante de una tradición intelectual eclesiástica que, gracias a él, supo enfrentarse en los hechos también con la modernidad.

5. Desiertos, bibliotecas, informática

A mediados del s. XIX, la sorprendente historia del códice Sinaítico de la Biblia griega encontrado por Tischendorf culminó una prehistoria de hallazgos que abrió camino a un siglo de descubrimientos espectaculares, en el ámbito clásico,

---

[66] Siguiendo el ejemplo de Mercati, sobre todo en el difícil ámbito de las *catenae*, Devreesse (1894-1978), estudioso de manuscritos griegos, publicó muchos textos e investigaciones fundamentales. Cf. Ruysschaert (1987).

[67] Vian (1958) 123.

bíblico y patrístico. Entre finales de siglo y las primeras décadas del s. XX, los clamorosos descubrimientos en El Fayyum (un hundimiento cerca del Nilo) de los papiros de Oxirrinco por parte de Bernard Pyne Grenfell (1869-1926) y Arthur Surridge Hunt (1871-1934), «los dióscuros de Oxford», sacaron a la luz, además de un gran número de documentos y de fragmentos literarios griegos y latinos, también muchos textos cristianos. Entre ellos se contaban numerosos fragmentos bíblicos, los restos de una colección de «dichos» de Jesús relacionados con el apócrifo *Evangelio de Tomás* y un himno con anotaciones musicales de finales del s. III, el más antiguo de este género. Pero, más allá de las nuevas adquisiciones textuales, gracias a los documentos no literarios (sobre todo cartas privadas) hallados en el desierto egipcio, se confirmó una intuición de Joseph Barber Lightfoot (1828-1889), estudioso del cristianismo antiguo y luego obispo de Durham. Lejos del desprecio de los clasicistas por el griego neotestamentario [68], el eclesiástico inglés estaba convencido de que el conocimiento de la lengua no literaria, todavía ignota, habría iluminado el lenguaje peculiar empleado en el Nuevo Testamento. Basándose en los papiros recién descubiertos, Adolf Deissmann (1866-1937) demostró que era efectivamente la *koine dialektos*, es decir, la «lengua común» utilizada en época helenística, el lenguaje de la Biblia griega [69]. En los mismos años de los hallazgos de Grenfell y Hunt empezaron los descubrimientos en la *genizah* —literalmente «lugar escondido», término utilizado para los escon-

---

[68] A este respecto, cabe destacar el sarcasmo de Friedrich Nietzsche, quien consideraba extraño que Dios, para comunicarse con los hombres, hubiese considerado necesario aprender griego y que lo hubiese aprendido tan mal.

[69] Deissmann expuso su teoría, además de en los *Bibelstudien* (1895) y en los *Neue Bibelstudien* (1897), en el célebre *Licht vom Osten* (1908). Sobre la *koine dialektos*, cf. Wikenhauser-Schmid (1981) 222-38.

drijos de manuscritos sobre todo bíblicos que ya no se utilizaban— de una antigua sinagoga de El Cairo. El local había sido varias veces explorado desde mediados del s. XVIII, pero sólo a finales del s. XIX sus restos empezaron a venderse. Un fragmento adquirido por Agnes Smith Lewis fue identificado en 1896 por el hebraísta Solomon Schechter como pieza perteneciente al original hebreo —conocido por Jerónimo y considerado perdido— del *Eclesiástico*, uno de los libros bíblicos más atormentados y problemáticos desde el punto de vista textual[70]. La señora observó divertida que el autor, muy conocido por su misoginia, le debía a ella, una mujer, el descubrimiento de su texto auténtico. Posteriormente, otros hallazgos permitieron la recuperación de más de dos tercios del original hebreo del *Eclesiástico*.

Más tarde, el papel más importante le tocó nuevamente a los papiros de procedencia egipcia. Adquiridos por ricos coleccionistas —Alfred Chester Beatty, de origen estadounidense, y Martin Bodmer, suizo, quienes los compraron respectivamente en 1931 y en 1956— estos papiros resultaron ser en su mayoría los testimonios más antiguos (fechados entre principios del s. II y finales del s. III), aunque fragmentarios, de casi todo el Nuevo Testamento y de varios libros veterotestamentarios en su traducción griega; entre estos últimos, dos fragmentos de papiro conservados en Manchester y en El Cairo se fecharon en el s. II antes de la era cristiana[71]. Cuando parecía que el mercado anticuario dictaba las leyes, a partir de los años cuarenta se verificaron otros clamorosos descubrimientos. En 1941, en Tura, al sur de El Cairo, se halló un grupo de papiros del s. VI o VII con muchas obras de

[70] Cf. Trebolle Barrera (1993) 424-5.
[71] Cf. Eissfeldt (1984) 240-1, y Fernández Marcos (1979) 177.

Dídimo y algunas de Orígenes, publicadas en Francia y en Alemania entre 1962 y 1985[72]. A finales de 1945, salió casualmente a la luz en Nag Hammadi, en Egipto meridional, una pequeña biblioteca completa de textos gnósticos en copto, copiados entre los siglos IV y V (entre ellos el *Evangelio de Tomás*)[73]. Entre 1947 y 1960, en distintos lugares cercanos al mar Muerto, sobre todo en Qumrán, se descubrieron alrededor de setecientos cincuenta documentos en hebreo, arameo y griego, fechados entre el s. III antes de la era cristiana y el s. I de la era cristiana, pertenecientes a la literatura bíblica o producidos por una comunidad judía marginal, que muchos estudiosos identificaron con los esenios[74]. Más allá de las repercusiones entre el gran público y de las hipótesis a menudo fantasiosas que se multiplicaron sin parar, los descubrimientos de los textos de Nag Hammadi y, sobre todo, de los manuscritos del mar Muerto, produjeron un impacto inmediato que perdura hoy en día en los estudios del cristianismo antiguo. Los primeros enriquecieron y confirmaron las noticias acerca del gnosticismo de los doctores católicos que lucharon contra él. Los segundos ofrecieron inesperadas y sorprendentes posibilidades de cotejo y profundización a los estudiosos del judaísmo y de los orígenes cristianos, muy importantes, sobre todo, para la historia de la literatura bíblica. Entre los manuscritos de Qumrán se hallaron numerosos textos bíblicos, en su mayoría hebreos y arameos, pero también griegos, mucho más antiguos que los que ya se conocían —como el rollo de *Isaías*

[72] Cf. Simonetti-Vian (1997) 263-4.

[73] Los textos se publicaron en diez volúmenes (1972-1984) traducidos al inglés en un volumen (1996) —bajo la dirección de James M. Robinson. Cf. Filoramo (1987) 3-33, Camplani (1997) y Rudolph (2000) 75-98.

[74] Cf. García Martínez-Trebolle Barrera (1993) y García Martínez (1996).

y varios fragmentos de papiro de la versión de los Setenta— con consecuencias notables en el estudio de la tradición textual bíblica.

Junto con los hallazgos en los desiertos destacan aquellos de las bibliotecas, menos exóticos, pero igual de fascinantes: desde el descubrimiento, en 1842, de los *Philosophumena* —atribuidos a Orígenes, pero luego asignados a Hipólito, en un manuscrito del monte Athos (ahora en París)— hasta el de 1873 de la *Didaché* en un códice de Jerusalén[75]. En 1991, se llegó a la identificación de una veintena de nuevos sermones de Agustín en un códice de Maguncia copiado hacia finales del s. XV, cuando ya circulaban las primeras ediciones impresas de muchas obras agustinianas. Este descubrimiento, además de constituir la enésima y clamorosa demostración del principio que separa el valor de los códices de su antigüedad (*recentiores non deteriores*), mostró la persistente necesidad de seguir con el estudio de los fondos manuscritos, conservados en bibliotecas accesibles y que, sin embargo, todavía hoy se conocen mal[76]. Unos diez años antes, en 1981, se habían publicado en el *corpus* de Viena una treintena de cartas inéditas de Agustín, y numerosísimos textos patrísticos griegos, latinos y orientales identificados en las bibliotecas vieron la

[75] Descubierto por el eclesiástico ortodoxo Philoteos Bryennios (1833-1914), el texto fue publicado por él en 1883, por Harnack en 1884, y luego en 1887, con facsímil del manuscrito, por el orientalista James Rendel Harris (1852-1941), editor de muchos textos siríacos. Entre ellos, Harris descubrió en 1889 en Santa Catalina en el Sinaí la versión siríaca, publicada en 1891, de la *Apologia* de Arístides, perdida en su original griego, pero utilizada por el traductor griego de la afortunadísima leyenda de Barlaam y Josafat, de origen budista, y de la que los monjes mequitaristas habían publicado, en Venecia en 1878, una traducción armenia parcial.

[76] Resulta sintomático que el descubrimiento de los nuevos sermones agustinianos editados por François Dolbeau comenzase tras la publicación, en 1990, del nuevo catálogo de manuscritos de Maguncia; cf. Chadwick (1996).

luz por primera vez a partir de la segunda mitad del s. XIX[77], sobre todo en los ámbitos hagiográfico y homilético. Al mismo tiempo, se registraron avances considerables en los estudios sobre las *catenae*, sobre el fenómeno de la pseudoepigrafía y sobre las diversas literaturas orientales, importantes también para todas las traducciones de textos, sobre todo griegos, cuyo original se había perdido. En el s. XX, se pusieron en marcha algunas importantes colecciones de estas literaturas, llegando así a realizar casi el sueño que Migne había acariciado, durante algún tiempo, por los textos cristianos orientales, pero publicando —a diferencia de éste— ediciones nuevas acompañadas siempre de traducciones al latín o a otros idiomas modernos. Pionero en este ámbito fue el sacerdote orientalista francés René Graffin (1858-1941), quien, entre 1897 y 1926, publicó en París tres volúmenes de una *Patrologia Syriaca*, y a partir de 1903 la *Patrologia Orientalis*, en la que colaboraron François Nau y su sobrino François Graffin, que cuenta actualmente con cincuenta volúmenes aproximadamente. En ese mismo año, algunos orientalistas de distintas nacionalidades [78] dieron vida en Lovaina al «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium», que suma casi seiscientos volúmenes. La colección, sostenida muy pronto por las universidades católicas de Lovaina y Washington (y en parte publicada en París y Roma), se dividió en series. En principio, incluyó textos árabes y etiópicos, extendiéndose a los coptos (desde 1906),

[77] Un panorama de esta época se encuentra en Ghellinck (1947) 63-73.

[78] Entre ellos (Bernard Carra de Vaux, Jean-Baptiste Chabot, Jacques Forget y Henri Hyvernat), todos eclesiásticos católicos belgas y franceses, destacó el laico italiano Ignazio Guidi (1844-1935), experto de las principales literaturas cristianas orientales y editor de numerosísimos textos. Cf. Gabrieli (1931) y Levi della Vida (1935).

siríacos (desde 1907), georgianos (desde 1950) y armenios (desde 1953), con una serie dedicada, desde 1950, a subsidia como concordancias, léxicos y estudios.

A esta nueva ampliación de las perspectivas de estudio de los textos cristianos, resultado también de la extensión de los intereses de la cultura europea (y americana), le correspondió en la primera mitad del s. XX una multiplicación de iniciativas sobre las fuentes latinas y griegas, entre ellas la creación, en 1932, de una serie de estudios acerca del latín utilizado por los escritores cristianos [79]. Paralelamente se manifestó un movimiento también ideológico que promovía el retorno a los textos patrísticos, sobre todo en ambientes católicos, como ya había ocurrido un siglo antes en el anglicanismo, contribuyendo no sólo a la larga convalecencia cultural posterior al trauma de la represión antimodernista, sino también, en los años cincuenta y sesenta, al diálogo ecuménico entre las distintas confesiones cristianas. En la Francia destrozada por la guerra y ocupada por los alemanes, por iniciativa de un grupo de jesuitas, nacieron en 1942 las «Sources Chrétiennes» [80], quizás la colección patrística más conocida y extendida (con casi quinientos volúmenes). En un principio, incluía sólo traducciones francesas, y pronto fue enriquecida por los textos originales, con introducciones y comentarios. Johannes Quasten (1900-1987), un sacerdote

---

[79] La publicación, en 1932, de un estudio de Joseph Schrijnen abrió la colección «Latinitas Christianorum Primaeva» y creó las bases de la llamada escuela de Nimega, representada sobre todo por Christine Mohrmann (1903-1988); sólo en 1964 se puso en marcha una colección análoga de estudios sobre el griego utilizado por los cristianos.

[80] Con Henri de Lubac (1896-1991) y Jean Daniélou (1905-1974), estudiosos de primer orden, protagonistas del catolicismo del s. XX, y ambos nombrados cardenales, fundaron la colección Victor Fontoynont (1880-1958) y Claude Mondésert (1906-1990), el refinado helenista que fue su principal director.

católico obligado en 1937 por el régimen nazi a abandonar su cátedra en Alemania, impulsó en los Estados Unidos los estudios sobre el cristianismo antiguo y publicó la presentación de la literatura cristiana antigua más amplia y actualizada[81]. En el ámbito de los manuscritos, resultó fundamental la obra de otro cura francés, Marcel Richard (1907-1976), excelente conocedor y editor de textos cristianos antiguos, quien colaboró con el Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, fundado en París en 1937 y valioso por la riquísima colección de reproducciones fotográficas de códices latinos, griegos y orientales. La lentitud de la progresión de las dos grandes colecciones de Viena y de Berlín llevó a los benedictinos de la abadía belga de Steenbrugge a preparar, tras la segunda guerra mundial, el proyecto de un «nuevo Migne»[82] que sin embargo incluyese, además de algunas reimpresiones de ediciones recientes, nuevas ediciones críticas. Por iniciativa de Eligius Dekkers (1915-1998) se empezó, en 1954, el «Corpus Christianorum» (con más de trescientos cincuenta volúmenes), cuyo progreso fue bastante rápido: en principio, salió una serie latina, que fue acompañada por una continuación medieval desde 1966, una serie griega desde 1977 y otra serie dedicada a los textos apócrifos desde 1983, complementadas con un conjunto de instrumentos utilísimos, tradicionales (repertorios[83], bibliografías e índices escriturarios,

---

[81] La *Patrology* de Quasten apareció en tres volúmenes (1950-1960) que se han completado con tres volúmenes más (1978-2000), publicados originalmente en Italia, gracias a las aportaciones de estudiosos de varios países.

[82] Un *Patrologiae Latinae Supplementum*, que incluye textos y autores hasta el s. VIII, fue publicado en cuatro volúmenes más uno de índices (1958-1974) por el franciscano Adalbert-Gauthier Hamman (1910-2000).

[83] Fundamentales son sobre todo la *Clavis Patrum Latinorum*, publicada por Dekkers en 1951 —la tercera edición es de 1995— y la *Clavis Patrum Graecorum* en cinco volúmenes (1974-1987) con un suplemento (1998).

cada vez más perfeccionados) y, desde los años setenta, conformes con las nuevas tecnologías para archivar y tratar los textos informáticamente.

Sin embargo, a este progreso cada vez más sofisticado correspondieron, a partir de los años setenta, un declive aparentemente imparable del conocimiento de las lenguas clásicas y la exasperada carrera hacia la especialización, factores ambos peligrosos para el futuro de las disciplinas humanísticas. A estas tendencias se añadió la ruinosa decadencia de la gran tradición cultural eclesiástica, visible, sobre todo, en las tres últimas décadas del s. XX en el ámbito católico. Sólo con el tiempo el empobrecimiento de esta tradición, apasionada y decisiva para la trasmisión y el estudio de los textos cristianos[84], podría de alguna manera ser compensado por la progresiva laicización de estos estudios. Este último fenómeno es el resultado de un proceso más amplio y complejo, en marcha desde los inicios de la Edad Moderna, que se aceleró a partir de finales del s. XVIII, sobre todo en los países de tradición protestante. Al igual que la secularización, la laicización de los estudios en este ámbito es el producto de la confrontación con la modernidad[85], y si bien, en este sentido, probablemente no es negativa, sin embargo, es indudable que ha interrumpido la continuidad de los textos cristianos.

---

[84] Relevante para los resultados culturales y editoriales, incluso más allá del ámbito católico y para el estudio de los textos cristianos, fue la obra de un sacerdote intelectual, Giuseppe De Luca (1898-1962), iniciador en 1951 del *Archivio Italiano per la Storia della Pietà.*

[85] No es una casualidad que, en este sentido, los países y ambientes con tradiciones culturales cristianas orientales (y en general, sobre todo en lo que concierne a los estudios bíblicos, también los diferentes ambientes hebreos) sean marginales.

XII

UN EPÍLOGO ENTRE TEXTOS Y ESTUDIOS

1. FUENTES, INSTRUMENTOS, PROBLEMAS

La colección más amplia de textos cristianos, exceptuados los bíblicos, sigue siendo la que realizó a mediados del s. XIX Jacques-Paul Migne con sus célebres patrologías, latina y griega: *Patrologiae cursus completus, seu bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium SS. Patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum, sive Latinorum, sive Graecorum* publicadas en doscientos veintidós volúmenes (París 1844-1855) a todos los autores latinos hasta principios del s. XIII, y en ciento sesenta y ocho volúmenes (1857-1866) a los griegos (con traducción latina) hasta la segunda mitad del s. XV. Las dos grandes colecciones, cuya siglas son PL y PG, están constituidas por reimpresiones de ediciones precedentes (en su mayoría de los siglos XVII y XVIII, aunque no siempre las mejores), a menudo repletas de errores. Por ello, en muchos casos es necesario o útil remontarse a las ediciones originales. Un volumen de *Índices* de la PG se publicó en 1912 a cargo de Ferdinand Cavallera. Otros dos (1828-1936) de un *Index locupletissimus* los publicó Theodor Hopfner y, finalmente, Adalbert Hamman se encargó de la redacción y de la publicación de un *Patrologiae Latinae Supplementum* (PLS), que completaba el PL 1-96 en cuatro volúmenes más uno de índices (1958-1974). Ediciones críticas más satisfactorias, pero no por ello impecables, por lo menos hasta los años treinta del s. XX, son desde 1866 las del *corpus* de Viena, el *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL), y desde 1897 las del *corpus* de Berlín, *Die griechischen christlichen Schrifsteller* (GCS), mejores

desde el punto de vista cualitativo. Más recientes son, en último lugar, las diversas series del *Corpus Christianorum*, publicado en Turnhout, en Bélgica: desde 1954 la latina, desde 1966 la medieval, desde 1977 la griega y, finalmente, desde 1983 una última serie dedicada a los textos apócrifos. A pesar de su característica de ediciones críticas, cada vez más rigurosas y exigentes, estas colecciones no han llegado a cubrir la extensión de los textos incluidos en la PL y la PG, que continúan siendo la colección más completa, al margen de todos sus defectos, y también la más difundida y cómoda como sistema de referencia. Por lo que concierne a los textos orientales, además de la *Patrologia Syriaca* en tres volúmenes (1897-1926), desde 1903 se empezó a publicar una *Patrologia Orientalis* (PO) y el gran *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (CSCO), donde los textos originales están completados por traducciones al latín o a otros idiomas modernos.

Numerosísimas son las colecciones que comprenden los textos cristianos traducidos, muestra evidente de su vitalidad. Significativas, en este sentido y desde el punto de vista de la historia del cristianismo, son sobre todo la «Library of the Fathers», comenzada en 1838 por los exponentes del movimiento de Oxford y continuada durante más de medio siglo, los «Ancient Christian Writers», promovidos por Johannes Quasten en Estados Unidos a partir de 1946 y finalmente las «Sources Chrétiennes», emprendidas en 1942 por un grupo de jesuitas franceses, entre ellos Henri de Lubac y Jean Daniélou. Esta última colección, además de representar la expresión más importante de una renovación de los estudios patrísticos y de su repercusión en la evolución de las confesiones cristianas del s. XX, se afirmó también desde el punto de vista científico, más allá de Francia y de los límites europeos: las traducciones se completaron así con los textos originales, con introducciones, notas y hasta aparatos críti-

cos. Además, los mismos límites patrísticos tal como se entienden hoy en día (o sea, los que incluyen los textos cristianos de los primeros ocho siglos), en algunas ocasiones han sido sobrepasados por las «Sources Chrétiennes», que englobaron no sólo textos latinos medievales y bizantinos, sino también los que pertenecen a la tradición hebrea. En este contexto, es significativo el hecho que de la colección francesa haya nacido la serie de las *Oeuvres de Philon d'Alexandrie* en treinta y seis volúmenes (1962-1992), reproducción del excelente texto crítico de la edición berlinesa de Leopold Cohn, Paul Wendland y Siegfried Reiter (1896-1915, completada por dos volúmenes de excelentes índices a cargo de Hans Leisegang, publicados entre 1926 y 1930) y luego, desde 1990, otra colección análoga con las obras de Flavio Josefo (que se editaron a cargo de Benediktus Niese entre 1885 y 1895). Por lo que concierne a Filón, destaca una excelente traducción italiana (ampliamente comentada y enriquecida con una serie de índices y apartados muy interesantes) del fundamental comentario alegórico, obra de Clara Kraus Reggiani —estudiosa de Filón y traductora de otras muchas obras del mismo autor— y de Roberto Radice, dirigida por Giovanni Reale en cinco volúmenes (1981-1988), que se volvieron a editar, con muchas menos notas, en un volumen único (Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, ed. de Radice, R. con la colaboración de Reale, G., Kraus Reggiani C. y C. Mazzarelli, Milano 1994). Además de estas colecciones principales, los textos cristianos traducidos a los principales idiomas modernos se encuentran publicados en distintas sedes. Entre las italianas, importantes también por la presencia de textos críticos corregidos o compuestos para la ocasión, destacan la nueva «Corona Patrum» salesiana, retomada desde 1975 tras la primera serie puesta en marcha por Paolo Ubaldi (1874-1932) y por Sixto Colombo (1878-1938), la «Biblioteca Patrística»,

creada en 1984 por iniciativa de un sacerdote florentino, el papirólogo Mario Naldini (1922-2000), y los «Scrittori greci e latini» (desde 1974) de la Fondazione Lorenzo Valla. En España es reseñable la colección «Fuentes Patrísticas», comenzada en el año 1991 bajo la dirección de Eugenio Romero Pose y dirigida desde el año 2000 por Juan José Ayán Calvo, con textos originales, traducidos, introducidos y anotados.

Muchas fuentes cristianas se hallan también diseminadas en publicaciones distintas, y resultan fundamentales los instrumentos que permiten una rápida orientación acerca de la condición de los textos y de los problemas críticos que suponen: la tradición manuscrita, la disponibilidad de las ediciones críticas, la autenticidad de las atribuciones, las cuestiones relativas a la datación... Desde este punto de vista los repertorios más importantes son los cinco volúmenes de la *Clavis Patrum Graecorum* (Turhout 1974-1987), a cargo de Maurits Geerard con un volumen suplementario publicado en 1998, la tercera edición (Steenbrugis 1995) de la *Clavis Patrum Latinorum* (tras la primera de 1951 y la segunda de 1961), supervisada desde su primera edición por Eligius Dekkers, y un volumen de Hermann Josef Frede, *Kirchenschriftsteller. Verzeichnis und Sigel. Repertorium scriptorum ecclesiasticorum Latinorum saeculo nono antiquiorum siglis adpositis quae in editione Bibliorum Sacrorum iuxta veterem Latinam versionem adhibentur.* 4. aktualisierte Auflage (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel 1/1, Freiburg 1995), cuarta edicion del *Verzeichnis der Sigel für Handschriften und Kirchenschriftsteller*, publicado en 1949 por Bonifatius Fischer. Un panorama general se encuentra en Fredouille, J.-C. y Roberge, R.-M. (eds.) *La documentation patristique. Bilan et prospectives* (Québec-Paris 1995). Para un marco de las traducciones de los textos es útil A. Keller, *Translationes Patristicae Graecae et Latinae. Bibliographie*

der Übersetzungen altchristlichen Quellen (Erster Teil A.H, Stuttgart 1997), que registra ediciones y traducciones al alemán, francés, inglés, italiano, español y catalán. La bibliografía anual relativa también a los autores y a los textos cristianos griegos y latinos se encuentra, desde principios del s. XX, en la *Année philologique*, a la que se añadió en los últimos treinta años del siglo una *Bibliographia patristica*. La *Patrología* de Johannes Quasten, que incluye una serie de ricas indicaciones bibliográficas hasta los años sesenta del s. XX, continúa siendo la obra más amplia y reciente sobra la literatura cristiana antigua, a pesar de haber sido en parte superada por lo que concierne a las líneas históricas e interpretativas. La obra de Quasten se encuentra más actualizada en las distintas traducciones y en los tres volúmenes que la han completado entre 1978 y 2000 (amplias e importantes son, por ejemplo, en el último volumen, las partes dedicadas a las literaturas cristianas orientales y a las *catenae* exegéticas griegas, a cargo de distintos autores). Muy útil es el *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, publicado en dos volúmenes (1983-1984) y traducido a varios idiomas (la versión española —Salamanca— data de los años 1991 y 1992 respectivamente). Trata la materia hasta el s. VIII y comprende indicaciones bibliográficas esenciales que acompañan cada uno de los artículos (menos útil es el volumen añadido en 1988 con cronologías, mapas geográficos, ilustraciones y un índice conciso). Entre las obras enciclopédicas generales, importantes también para la historia de los textos cristianos en su globalidad, son excelentes la *Enciclopedia cattolica* I-XII (Città del Vaticano 1948-1954), muy rica a pesar de ser a veces anticuada y apologética, y la tercera edición (después de las de 1957 y 1974) de un exitoso repertorio en un solo volumen, *The Oxford Dictionary of Christian Church* (Oxford 1997). Ambas obras disponen de una buena bibliografía en cada artículo. Son también importantes desde un punto de vista general otras

dos obras de carácter enciclopédico: *Catholicisme* I-XV (Paris 1948-2000), y *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexicon* I-XIV (comenzado en 1975, completo y con varios volúmenes de suplementos).

Muy interesante en el ámbito de la historia cultural del cristianismo antiguo es la obra de G. Bardy, *La question des langues dans l'Église ancienne* I (Paris 1948) (el segundo volumen no se ha publicado); aspectos generales acerca de esta cuestión se encuentran tratados por F. Bolgiani, «Le origini della "cultura cristiana". Posizioni di principio e problemi di metodo per una ricerca»: «Augustinianum» 19 (1979) 7-40, y por Manlio Simonetti en el perfil *Cristianesimo antico e cultura greca* (Roma 1983) y en el artículo «Modelli culturali nella cristianitá orientale del II-III secolo», en *De Tertullien aux Mozarabes, I. Antiquité tardive et christianisme ancien (III- VI[e] siècle). Mélanges offerts à Jacques Fontaine* (Collection des Études Agustiniennes. Série Antiquité 132, Paris 1992), 381-92, reeditado en su colección de estudios *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo* (Armarium 5, Soveria Mannelli-Messina 1994) 315-31. Acerca del problema ideológico de la relación entre cristianismo y cultura, algunas reflexiones se hallan en F. Bolgiani, «La cultura» en *Le deuxième concile du Vatican* (1959-1965). Actas del Coloquio (...) Roma, 28-30 mayo 1986 (Collection de l'École française de Rome 113, Roma 1989) 725-43, y en G. M. Vian, *Cristianismo y culturas en la época patrística*, en *Cristianismo y culturas. Problemática de inculturación del mensaje cristiano.* Actas del VIII Simposio de Teología Histórica (Facultad de Teología de San Vicente Ferrer. Series Valentina 37, Valencia 1995) 53-76. Sobre la historia de la filología patrística y de los textos cristianos sigue siendo fundamental Ghellinck, J. de, *Patristique et Moyen Age. Études d'histoire littéraire et doctrinale* II. *Introduction et compléments à l'étude de la patristique* (Museum Lessianum. Section historique

7, Bruxelles-Paris 1947). Finalmente, por lo que concierne a los problemas específicos creados por los textos cristianos antiguos, relevantes son las dos contribuciones de Simonetti, M., «L'edizione critica di un testo patristico» en *Per una cultura dell'Europa unita. Lo studio dei Padri della Chiesa oggi.* Actas del Coloquio de Torino y Roma, 30-31 octubre 1991 (Torino 1992) 25-40, y *Novant'anni di filologia patristica*, en *La filologia medievale e umanistica greca e latina nel secolo XX.* Actas del Congreso Internacional de Roma (...) 11-15 diciembre 1989 (Testi e studi bizantino-neoellenici 7, Roma 1993) 17-46. Diversas indicaciones se encuentran también en Vian, G. M., «Filologia e testi cristiani» en Quinteiro Fiuza, L. y Novo, A. (ed.), *En camino hacia la Gloria, Miscelánea en honor de Mons. Eugenio Romero Pose* («Compostellanum» 43, Santiago de Compostela 1999) 360-77.

2. La Biblia y su historia

La literatura bíblica es quizás el conjunto de textos más estudiado entre todos y por ello la bibliografía relativa a esta obra es amplísima. En este sentido, *The New Jerome Biblical Commentary* (London 1989) resulta ser de gran utilidad sea como introducción general, sea como iniciación a los problemas generados por cada libro bíblico: esta edición reciente de otra obra, publicada por vez primera en 1968 (en su traducción española en 1971-1972), fue supervisada por un grupo de biblistas católicos estadounidenses en un volumen único repleto de indicaciones bibliográficas. En ella se expone de forma sintética un óptimo panorama que aborda no sólo temáticas muy generales, según una óptica muy amplia, sino también una serie de cuestiones relativas a cada uno de los libros bíblicos, brevemente analizados capítulo por capítulo y versículo por versículo. Una excelente presentación

histórica global de la literatura bíblica es la de Julio Trebolle Barrera, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia* (Madrid 1993) también traducida al inglés. Muy útil es Chiesa, B., *Filologia storica della Bibbia ebraica* I-II (Studi biblici 125 y 135, Brescia 2000-2002). Más particular, por lo que concierne a las traducciones griegas de los textos hebreos sagrados —que luego resultaron ser fundamentales para su cristianización y para su universalización— es el excelente volumen de Natalio Fernández Marcos, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia* (Textos y Estudios «Cardenal Cisneros» 23, Madrid 1979) cuya segunda edición fue actualizada y publicada en 1998. También es muy interesante Harl, M., Dorival, G. y Munnich, O., *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien* (Paris 1988). Acerca de las traducciones bíblicas al latín existen varias síntesis: Fischer, B., «Das Neue Testament in lateinischer Sprache. Der gegenwärtige Stand seiner Erforschung und seine Bedeutung für die griechische Textgeschichte» en Aland, K. von, *Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare* (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 5, Berlin-New York 1972) 1-92, reeditada en Fischer, B., *Beiträge zur Geschichte der lateinischen Bibeltexte* (Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 12, Freiburg 1986) 156-274; Metzger, B. M., *The early versions of the New Testament. Their Origin, Transmission, and Limitations of Latin in representing Greek*, 285-374 (la última parte, *Limitations of Latin in representing Greek*, 362-74, es de Bonifacius Fischer); Bogaert, P.-M., «La Bible latine des origines au moyen âge. Aperçu historique, état des questions»: «Revue Théologique de Louvain» 19 (1988), 137-59 y 276-314 ; y Elliot, J. K., «The Translation of the New Testament into Latin: The Old Latin and the Vulgate» en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II,26,1 (Berlin-New York 1992) 198-245.

La edición crítica completa más reciente de las Escrituras hebreas es la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (1967-1977), destinada a ser sustituida por aquella, empezada en 1975, a cargo de la Universidad hebrea de Jerusalén. La mejor edición de la versión de los Setenta, en una serie de volúmenes dedicados a cada uno de los libros bíblicos en la colección «Septuaginta», es la de Göttingen: fue empezada con los *Psalmi cum Odis* editados en 1931 por Alfred Rahlfs —quien también editó los dos volúmenes de la edición manual más conocida de la versión de los Setenta, publicados en Stuttgart en 1935— y hoy en día está casi terminada. En 1986 se puso en marcha, bajo la supervisión y la dirección de Marguerite Harl, *La Bible d'Alexandrie*, traducción francesa de los libros de la versión de los Setenta (hasta ahora en una docena de volúmenes), enriquecida con una amplia anotación extraída de la antigua exégesis judía y cristiana, que la convierte en un repertorio muy útil, sobre todo desde el punto de vista de la historia de la interpretación bíblica. Otra traducción, esta vez italiana, titulada *La Bibbia dei LXX*, con el texto original de la *minor* de Rahlfs y numerosas notas, se empezó en 1999 con un volumen que incluye el Pentateuco a cargo de Luciana Mortari. Por otra parte, los restos de las antiguas traducciones latinas son objeto de una iniciativa monumental, inaugurada en 1949 por los benedictinos de la archiabadía alemana de Beuron, quienes los siguen publicando en Freiburg en la colección «Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel» (en esta colección desde 1999 se publica también un repertorio de manuscritos a cargo de Roger Gryson). Por su esfuerzo científico sin precedentes, la edición de las traducciones latinas anteriores a Jerónimo procede con mucha lentitud y desde 1957 está acompañada por la colección «Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel», donde se han publicado una serie de investigaciones filológicas y ediciones críticas de comentarios patrísticos

sobre algunos libros bíblicos. Anteriormente, una edición de las traducciones latinas prejeronimianas de los evangelios fue publicada en Berlin en cuatro volúmenes (1938-1963) por Adolf Jülicher, con la colaboración de Walter Matzkow y Kurt Aland, con el título de *Itala* (una nueva edición de los sinópticos apareció en tres volúmenes entre 1970 y 1976). Por lo que concierne a la Vulgata, ha terminado en 1995 la edición romana de los libros veterotestamentarios —empezada en 1926 por los benedictinos (quienes desde 1933 hasta 1984 pertenecieron a la Pontificia Abadía de San Jerónimo)— de la *Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgatam versionem*. Asimismo, ha llegado a su tercera edición (Stuttgart 1983) una excelente edición manual a cargo de Bonifatius Fischer junto con Hermann Josef Frede, Jean Gribomont, Hedley Fredrerick Davis Sparks y Walter Thiele. Las ediciones manuales más recientes del Nuevo Testamento griego, ambas publicadas en 1993 (y desde 1979 unificadas bajo el llamado «texto estándar»), son la vigésima séptima de la célebre serie empezada en 1898 por Eberhard Nestle, continuada por su hijo Erwin y por Kurt Aland, y la cuarta revisada de *The Greek New Testament*, publicada por primera vez en 1966 por las United Bible Societies a cargo de un equipo de estudiosos de distintas confesiones cristianas. Entre las innumerables traducciones contemporáneas destaca, sobre todo por su esencial pero excelente anotación crítica, *La Bible de Jérusalem*, publicada en 1955 por los dominicos de la École Biblique (ediciones corregidas vieron la luz en 1973 y en 1998), cuyo aparato ha sido ampliamente utilizado en otros idiomas.

Entre las introducciones a las Escrituras hebreas sobresalen: Eissfeldt, O., *Einleitung in das Alte Testament* (Tübingen [4]1976) (cuya primera edición es de 1934), y Soggin, J. A., *Introduzione all'Antico Testamento. Dalle origini al canone alessandrino*. Con apendices sobre las inscripciones

palestinas de la primera mitad del I milenio a. C. y su repertorio manuscrito del primer siglo después del exilio. Cuarta edición completamente revisada (Biblioteca di cultura religiosa 14, Brescia 1987) (la primera edición de este volumen se publicó en dos volúmenes en 1968-1969). Un panorama sintético de los problemas se encuentra en Coggins, R. J., *Introducing the Old Testament* (Oxford 2001). Por lo que concierne a la historia del texto neotestamentario, la *Initiation à la critique textuelle du Nouveau Testament*, publicada por Léon Vaganay en 1933, se ha revisado por entero y actualizado gracias a la colaboración de Christian-Bernard Amphoux y nuevamente editada en 1986. Excelente es la introducción de Bruce M. Metzger, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption and Restoration* (Oxford ^{3}1992) cuya primera edición se remonta a 1964. Asimismo fundamental resulta ser el volumen de Kurt y Barbara Aland, *Der Text des Neuen Testaments*, publicado en segunda edición en Stuttgart en 1989 (la primera es de 1982). Sobre el Nuevo Testamento en general, destacan Wikenhauser, A. y Schmid, J., *Introducción al Nuevo Testamento*. Edición totalmente renovada (Barcelona 1978) a partir de la sexta edición alemana de 1973 (la primera se remonta a 1952), y Brown, R. E., *An introduction to the New Testament* (Doubleday 1997) ambos con abundantes noticias y bibliografías. Para el estudio de los manuscritos bíblicos sigue siendo muy útil Kenyon, F., *Our Bible and the ancient manuscripts* (London 1948), segunda reimpresión de la cuarta edición publicada en 1939. Importante es también Cavallo, G., *Ricerche sulla maiuscola biblica* (Studi e testi di papirologia 2, Firenze 1967). Asimismo, informaciones abundantes se encuentran en los catálogos de dos exposiciones recientes: D'Aiuto, F., Morello, G. y Piazzoni, A. M. (eds.) *I Vangeli dei popoli. La parola e l'immagine del Cristo nelle culture e nella storia* (Roma-Città del Vaticano 2000) y Maniaci, M. y Orofino, G. (eds.) *Le Bibbie*

atlantiche. Il libro delle Scritture tra monumentalità e rappresentazione (Roma 2000). De la literatura bíblica forman parte, también con pleno derecho, todos aquellos escritos de origen judío y luego cristiano, que se agrupan bajo el nombre de apócrifos o pseudoepígrafos, llamados así porque no están incluidos entre las Escrituras consideradas sagradas y que llegaron a convertirse en canónicas. Los límites entre estos dos ámbitos no se pueden distinguir fácilmente, en cuanto que están sometidos a una serie de variaciones según los ambientes y las distintas épocas históricas. Muchas son las ediciones críticas (y las traducciones en los idiomas modernos) de estos textos y para orientarse son muy útiles la *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti*, la *Clavis Apocryphorum Veteris Testamenti*, y la *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, publicadas en Turnhout en 1992, 1998 y 2000, a cargo respectivamente de Maurits Geerard, Jean-Claude Haelewyck y del dominico Albert-Marie Denis.

Historias generales de la Biblia son *The Cambridge History of the Bible*, en tres volúmenes (1963-1970), y la colección «Bible de tous le temps» en ocho volúmenes (1984-1989). Más en detalle, sobre la historia de la Biblia hebrea y sus interpretaciones, son fundamentales, sobre todo, tres volúmenes colectivos: Mulder, M. J. (ed.) *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 2, 1Assen/Maastricht-Philadelphia 1988); *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation*, I. *From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*, 1. *Antiquity*. 2. *The Middle Ages*. En colaboración con Berkelmans, C. y Haran, M. (M. Sæbø, Göttingen 1996-2000). La interpretación de las Sagradas Escrituras constituye un rasgo fundamental de la historia del texto bíblico tanto en el ámbito judío

como en el cristiano. Un instrumento fundamental e indispensable para poder orientarse en este último ámbito es la *Biblia Patristica*, que se publica desde 1975 y es un índice (hasta ahora en siete volúmenes) de las citaciones y de las alusiones bíblicas que se encuentran en los autores cristianos (con un suplemento dedicado a Filón). A la presencia de la Biblia en la literatura pagana está dedicada una amplia y original recopilación: Rinaldi, G., *La Bibbia dei pagani,* I-II (La Bibbia nella storia 19-20, Bologna 1998), reelaboración de *Biblia Gentium. Primo contributo per un indice delle citazioni, dei riferimenti e delle allusioni alla Bibbia negli autori pagani, greci e latini, di età imperiale. A first contribution toward an index of biblical quotations, references and allusions made by Greek and Latin heathen writers of the Roman imperial times* (Roma 1989). Una revista completamente dedicada a la interpretación escrituraria en el judaísmo y en el cristianismo, «Annali di Storia dell'Esegesi», se lleva publicando desde 1984 en Bolonia, y muy importante para la historia de la interpretación cristiana antigua de la Biblia es Simonetti, M., *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (Studia Ephemeridis «Augustinianum» 23, Roma 1985). En los textos de la tradición exegética judaica —cuya datación (al igual que la de los *targumim*) constituye el principal problema para establecer las relaciones con los textos cristianos— se basa la clásica recopilación de Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews* I-VII (Philadelphia 1909-1938). Otras fuentes se encuentran recogidas en Strack, H. L. y Billerbeck, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* I-IV, (München 1922-1961) y en Bonsirven, J., *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament* (Roma 1955). Cercanos a las Sagradas Escrituras por lo que concierne el género literario (y por ello, a menudo incluidos en las recopilaciones de apócrifos) y en parte ligados a la

interpretación escrituraria, son los textos contenidos en los manuscritos del mar Muerto, traducidos al español en 1996 por Florentino García Martínez, quien asimismo se hizo cargo del *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, en dos volúmenes (1997-1998), reducidos a uno finalmente en el 2000, gracias a la colaboración de Eibert J. C. Tigchelaar.

3. Antigüedad

Por lo que concierne al contexto general de los orígenes del cristianismo, sigue desempeñando un papel fundamental la clásica obra de Emil Schürer (1844-1910), titulada *Geschichte des jüdischen Volk im Zeitalter Jesu Christi*, publicada en su primera edición (1874) como *Lehrbuch neutestamentlichen Zeitgeschichte* y finalmente reeditada, ampliada y puesta al día en varios volúmenes y en distintas traducciones, hasta la más reciente, la italiana (1987-1998). Asimismo, resulta muy útil la colección de fuentes a cargo de Romano Penna, en 1991 en su tercera edición, sobre *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane*. Acerca del relevante fenómeno de la helenización de Palestina, son importantes los estudios llevados a cabo por Martin Hengel, en particular la segunda edición de *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berückichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. s. v. Ch.*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 10, Tübingen 1973). Más reciente y muy interesante es el panorama que ofrece la obra de Trevijano Etcheverría, *Orígenes del cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo* (Plenitudo Temporis 3, Salamanca 1995). Repletos de sugerencias y discusiones acerca de muchas fuentes son: Nodet, É., *Essai sur les origines du judaïsme. De Josué aux Pharisiens* (Paris 1992); Nodet, É. y Taylor, J., *Essai sur les origines du christianisme.*

Une secte éclatée (Paris 1998). La presencia del tema de los *furta Graecorum* en algunos autores cristianos, nacido en el seno del judaísmo helenístico, se encuentra analizada en Ridings, D., *The Attic Moses. The Dependency Theme in Some Early Christian Writers* (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia 59, Göteborg 1995). La mejor edición reciente de la *Carta de Aristeas* es la del jesuita André Pelletier (Sources Chrétiennes 89, Paris en 1962), y una excelente traducción al italiano es la de Clara Kraus Reggiani, *La lettera di Aristea a Filocrate.* Introducción-examen analítico-traducción (Roma 1979). Sobre Filón fundamental es la bibliografía de Radice, R., *Filone di Alessandria. Bibliografia generale 1937-1982* (Napoli 1983), traducida luego al inglés y ampliada, con la colaboración de distintos estudiosos, en Radice, R. y Runia, D.T., *Philo of Alexandria. An annotated bibliography 1937-1986* (Supplements to Vigiliae Christianae 8, Leiden-New York-København-Köln 1988), del que en 1992 apareció una segunda edición, seguida luego de otra renovada en Runia, D.T., *Philo bibliography 1986-1996* (Supplements to Vigiliae Christianae 53, Leiden-New York-København-Köln 2000). Su continuación se publica en «The Studia Philonica Annual». Del mismo Runia es muy útil también *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana. Uno studio d'insieme* (Milano 1999) traducción del original inglés publicado en 1993. El volumen, a cargo de Roberto Radice, está completado por un apéndice, sacado de «The Studia Philonica Annual» 6 (1994) 111-21, que recoge los testimonios sobre Filón hasta el s. X. Un volumen análogo sobre la figura de Flavio Josefo es Feldman, L.H. y Hata, G. (eds.) *Josephus, Judaism and Christianity* (1987).

La cuestión muy recurrente y debatida de las cartas de Ignacio de Antioquía está ampliamente delineada por lo que atañe a los estudios contemporáneos en Munier, C., *Où en est la question d'Ignace d'Antioche? Bilan d'un siècle de recher-*

ches 1870-1988, en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II,27,1 (Berlin-New York 1993) 359-484. Acerca del *Diatessaron*, además del estudio filológico de Boismard M.-É. y Lamouille, A., *Le Diatessaron: de Tatien à Justin* (Études Bibliques. Nouvelle Série 15, Paris 1992), es muy útil Petersen, W.L., *Tatian's Diatessaron. Its creation, dissemination, significance, and history in scholarship* (Supplement to Vigiliae Christianae 25, Leiden-New York-København-Köln 1994). Para Ireneo y la gnosis y, en general, para el cristianismo de los tres primeros siglos, son imprescindibles y siempre valiosos los estudios del jesuita español Antonio Orbe, cuya bibliografía (más de seiscientos títulos) ha sido publicada por su discípulo Eugenio Romero Pose (editor de Beato de Liébana y luego obispo): «La obra escrita del P. Antonio Orbe»: «Revista Española de Teología» 59 (1999) 149-98. Una amplia bibliografía sobre el gnosticismo ha sido redactada por el salesiano Raffaele Farina en Jonas, H., *Lo gnosticismo* (Torino 1991) 367-429. Importante es la colección de Simonetti, M. (ed.) *Testi gnostici in lingua greca e latina* (Roma-Milano 1993) (una primera edición salió en 1970). Sobre los primeros escritores latinos clásicos muy útil es la recopilación *Chronica Tertullianea et Cyprianea 1975-1994. Bibliographie critique de la première littérature latine chrétienne* (Collection des Études Augustiniennes. Série antiquité 157, Paris 1999). Un panorama excelente sobre Roma y sus obispos en los primeros tres siglos se encuentra en Simonetti, M., «L'età antica» en *Enciclopedia dei papi* I (Roma 2000) 5-46.

Sobre el difícil problema de la génesis del cristianismo alejandrino, una buena descripción se encuentra en Fernández Sangrador, J.J., *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría* (Plenitudo Temporis 1, Salamanca 1994). Sobre Clemente son fundamentales: Mondésert, C., *Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture* (Théologie 4, Paris 1944) y Lilla, S. R. C., *Cle-*

ment of Alexandria. A study in Christian Platonism and Gnosticism (Oxford 1971). Para el estudio de la figura de Orígenes sigue siendo imprescindible Daniélou, J., *Origène* (Paris 1948) traducido al español (Buenos Aires) en 1958, que representó el apogeo del renacimiento de los estudios origenianos, comenzados a principios de los años treinta del s. XX y descritos en Simonetti, M. y Vian, G.M., «Uno sguardo su centotrent'anni di studi patristici» en Naldini, M. (ed.) *La tradizione patristica. Alle fonti della cultura europea* (Letture Patristiche 2, Fiesole 1995) 85-8. La filología origeniana está estudiada en Neuschäfer, B., *Origenes als Philologe* (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschraft 18, Basel 1987). Para el estudio de los *Hexapla* continúa aún sin sustitución la edición oxoniense (1875) de Frederick Field y son muy útiles las contribuciones recogidas en Salvesen, A. (ed.) *Origen's Hexapla and Fragments*. Comunicaciones presentadas en el Rich Seminar sobre los Hexapla, Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies, 25 de julio al 3 de agosto 1994 (Texte und Studien zum Antiken Judentum 58, Tübingen 1998). Para la bibliografía origeniana es indispensable Crouzel, H., *Bibliographie critique d'Origène* (Instrumenta Patristica 8, Steenbrugis 1971), completada con un primer suplemento publicado en 1983 y con una serie de actualizaciones en el «Bulletin de Littérature Ecclésiastique». Sobre la biblioteca de Cesarea, el panorama más importante lo ofrece Cavallo, G., *Scuola, scriptorium, biblioteca a Cesarea*, en *Le biblioteche nel mondo antico e medievale* (Biblioteca Universale Laterza 250, Roma-Bari 1988) 65-78. Acerca de Eusebio, la colección de estudios más reciente está en Attridge, H.W. y Hata, G., *Eusebius, Christianity, and Judaism* (Studia Post-Biblica 42, Leiden-New York-Köln 1992). Para la *Historia eclesiástica*, en la edición crítica de Eduard Schwartz (Leipzig 1903-1909) para el *corpus* de Berlin, ejemplar es sobre todo el tercer volumen, dedicado a la tra-

dición del texto, completado con una valiosa serie de listados e índices.

Sobre la copiosa tradición manuscrita de las obras de Jerónimo, a menudo compleja como es el caso del epistolario, es indispensable la *Bibliotheca Hieronymiana Manuscripta*: obra del benedictino Bernard Lambert, incluye siete volúmenes (Steenbrugis 1969-1972) que constituyen el cuarto número de la colección «Instrumenta Patristica». Acerca de la filología jeronimiana, además de Hulley, K.K., «Principles of Textual Criticism Know to St. Jerome», recogidos en «Harvard Studies in Classical Philology» 55 (1944) 89-109, sigue siendo fundamental Arns, E., *La technique du livre d'après saint Jérôme* (Paris 1953). Asimismo, es muy útil Kamesar, A., *Jerome, Greek Scholarship and the Hebrew Bible. A study of the «Quaestiones Hebraicae in Genesim»* (Oxford 1993). Por lo general, son importantes la biografía escrita por Kelly, J.N.D., *Jerome. His life, Writings, and Controversies* (1975) y el estudio de Gribomont, J., en el primer volumen, publicado en 1978, que continúa la *Patrologia* de Quasten. Otros estudios están incluidos en dos volúmenes: Duval, Y.-M. (ed.) *Jérôme entre l'Occident et l'Orient. XVI^e centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem.* Actas del Coloquio de Chantilly, septiembre 1986 (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 122, Paris 1988) y Moreschini, C. y Menestrina, G. (eds.) *Motivi letterari ed esegetici in Girolamo.* Actas del Congreso de Trento, 5-7 diciembre 1995 (Religione e Cultura 9, Brescia 1997). Sobre los orígenes y las primeras fases del fenómeno monástico es indispensable la obra analítica y monumental del benedictino Vogüé, A. (ed.) con Jean Neufville, de la *Regula* de Benedicto en seis volúmenes de las «Sources Chrétiennes», que vieron la luz entre 1971 y 1972): *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, publicada desde 1991, en varios volúmenes que analizan

los textos desde la segunda mitad del s. IV. Tan copiosa como la jeronimiana es la tradición manuscrita de las obras agustinianas a las que está dedicada *Die handschriftliche Überlieferung der Werk des heilige Augustinus*, recogida en una docena de volúmenes publicados a partir de 1969 en Viena, en la colección «Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische. Klasse. Sitzungsberichte». Desde un punto de vista más general, es importante el volumen *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, publicado en 1999. Publicada desde 1993 por Paul Jonathan Fedwick en varios volúmenes, la *Bibliotheca Basiliana Universalis. A Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea,* está dedicada a la tradición manuscrita y a la gran fortuna cultural de Basilio. El *Repertorium Nazianzenum* comprende seis volúmenes (1981-1998) a cargo de Justin Mossay en la serie «Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums». En 1968 se empezó la publicación, ya muy avanzada, de los *Codices Chrysostomici Graeci*, de los que se prevén diez volúmenes.

Para el *corpus* pseudo-crisostómico se puede contar con el fundamental volumen del jesuita Aldama, J. A. de, *Repertorium pseudochrysostomicum* (Documents, Études et Répertoires publiés par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes 10, Paris 1965). Una síntesis actualizada es la de Voicu, S.J., «Pseudo-Giovanni Crisostomo: i confini del corpus»: «Jahrbuch für Antike und Christentum» 39 (1996) 105-15. Sobre el fenómeno general de los falsos, además de Bludau, A., *Die Schriftfälschungen der Häretiker. Ein Beitrag zur Texkritik der Bibel* (Neutestamentliche Abhandlungen 11,5, Münster 1925) y Bardy, G., «Faux et fraudes littéraires dans l'antiquité chrétienne»: «Revue d'Histoire Ecclésiastique» 32 (1936) 5-23 y 275-302, más recientes son: Speyer, W., *Die literarische Falschung im heidnischen und christlichen Altertum: ein Versuch ihrer Deutung* (Hand-

buch der Altertumwissenschaft 1,2, München 1971) y Grafton, A., *Forgers and Critics. Creativity and Duplicity in Western Scholarship* (Princeton 1990). Acerca de las traducciones en la época patrística, además de Bardy, G., «Traducteurs et adaptateurs au IVᵉ siècle»: «Recherches de Sciences Religieuses» 30 (1940) 257-306, sigue siendo muy importante la segunda edición de Courcelle, P., *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore* (Paris 1948). Por lo que concierne a las literaturas cristianas en lenguas orientales, además del volumen *Christianismes orientaux: introduction à l'étude des langues et des littératures* (Paris 1993) son muy útiles unas cuantas contribuciones recogidas en Quacquarelli, A. (ed.) *Complementi interdisciplinari di patrologia* (Roma 1989) y en el último volumen, publicado en el 2000, que completa la *Patrología* de Quasten. Sobre las *catenae* exegéticas griegas, sigue desempeñando un papel fundamental el amplísimo artículo de Devreesse, R., «Chaînes exégétiques grecques» en el *Dictionnaire de la Bible. Supplément* I (Paris 1928) coll. 1084-1233. Son igualmente reseñables la síntesis de Mühlenberg, E., «Katenen» en *Theologische Realenzyklopädie* XVIII (Berlin-New York 1989) 14-21, y el análisis de Carmelo Curti y Maria Antonietta Barbàra en el volumen que completa la *Patrología* de Quasten. Sobre el problema acerca del pasaje del rollo al códice existen, entre otros: Roberts, C. H. y Skeat, T. C., *The birth of the codex* (London 1987) y Blanchard, A. (ed.) *Les débuts du codex*. Actas de las Jornadas de Paris, 3-4 julio 1985 (Bibliologia 9, Turnhout 1989). Sobre la circulación de los textos, en general, además de Bardy, G., «Éditions et reéditions d'ouvrages patristiques»: «Revue Bénédictine» 47 (1935) 356-380, están repletos de informaciones Gamble, H. Y., *Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian texts* (New Haven-London 1995) y Caltabiano, M., *Litterarum lumen. Ambienti culturali e libri tra il IV e il*

V secolo (Studia Ephemeridis Augustinianum 55, Roma 1996). Para tener un panorama de la antigüedad de la tradición manuscrita patrística latina, mucho más cercana a la época de la composición de los textos que a la de la literatura clásica, basta hojear los once volúmenes de los *Codices Latini Antiquiores. A Palaeographical Guide to Latin Manuscripts Prior to the Ninth Century* (Oxford 1934-1966), por Elias Avery Lowe, con un *Supplement* publicado póstumamente en 1971, del que Roger Aubrey Baskerville Mynors elaboró un práctico índice de autores. Muy distinta, sobre todo por lo que concierne al estrechamiento producido por la transliteración desde las escrituras mayúsculas a las minúsculas, es la situación de los textos griegos, tanto clásicos como patrísticos.

4. Edad Media y humanismo

Entre los repertorios recientes que tratan de la Edad Media, destacan el *Lexicon des Mittelaters,* publicado en nueve volúmenes, completados a su vez por un volumen de índices (1980-1999); *The Oxford Dictionary of Byzantium* en tres volúmenes (1991) y, finalmente, el *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, publicado, con una serie de modificaciones, también en inglés y en italiano (tres volúmenes, 1998-1999). Por lo que atañe a la literatura religiosa bizantina, sigue siendo indispensable Beck, H.G., *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (München 1959). Además de las obras clásicas de Manitius M., *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters* I-III, (München 1911-1931) y de Curtius, E.R., *Europäisches Literatur und lateinisches Mittelalter* (Bern-München 1948) traducida al español (México 1984), la historia literaria de la Edad Media occidental más amplia y reciente es la de Brunhölzl, F.

comenzada en 1975 y actualizada en la traducción francesa (publicada en 1990). Importante es el volumen Cavallo, G. (ed.) *Libri e lettori nel medioevo. Guida storica e critica* (Biblioteca Universale Laterza 419, Roma-Bari 1977) y útil Bartoli Langeli, A., «Scritture e libri da Alcuino a Gutenberg» en *Storia d'Europa* III. *Il Medioevo* (Torino 1995) 935-82. A la época de paso entre la antigüedad tardía y la alta Edad Media está dedicado el clásico y espléndido volumen de Courcelle, P., *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques.* Tercera edición ampliada e ilustrada (Paris 1964). Un perfil excelente de toda la más antigua literatura latina antigua medieval se encuentra en la obra de Simonetti, M., *La produzione letteraria latina fra romani e barbari (sec. V-VIII)* (Sussidi patristici 3, Roma 1986). A un importante y peculiar aspecto está dedicado Banniard, M., «Viva voce. Communication écrite et communication orale du IV^e au IX^e siècle» en *Occident latin* (Collection des Études Augustiniennes. Moyen Age et Temps Modernes 25, Paris 1992). Para la historia cultural de la Edad Media bizantina ofrece muchísimas informaciones Wilson, N.G., *Scholars of Byzantium* (London 1983). Por lo que concierne a la historia de los estudios, muy interesante es *La filologia medievale e umanistica greca e latina nel secolo XX.* Actas del Congreso Internacional de Roma (...), 11-15 diciembre 1989 (Testi e studi bizantino-neoellenici 7, Roma 1993). Específicamente dedicados a la fortuna de los autores cristianos más antiguos de la Edad Media latina son Grégoire, R., «I padri nel Medio Evo» en Quacquarelli, A. (ed.) *Complementi interdisciplinari di patrologia* (Roma 1989) 757-98, y, sobre todo, la amplia recopilación de estudios, también muy útil para la edad humanística y moderna hasta el s. XVIII, Backus, I. (ed.) *The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists* (Leiden-New York-Köln 1997).

Sobre la importancia de la Biblia en la Edad Media occidental cabe destacar la obra clásica de Smalley, B., *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Oxford 1952) (la primera edición se publicó en Oxford en 1941), y los cuatro volúmenes fundamentales de Lubac, H. de, *Exégèse Médiévale* (Paris 1959-1964). Sobre la Biblia es útil Gameson, R. (ed.) *The early medieval Bible. Its production, decoration and use* (Cambridge 1994). Por los estudios más recientes sobre el testimonio más antiguo de la Vulgata, se puede cotejar Longo, V., la Magrini, S. y Palma, M. (eds.) *Bibliografía della Bibbia Amiatina (1990-1999)* (Roma 2000). Una reconstrucción sugestiva del importante filón monástico en el Occidente medieval se encuentra en Leclercq, J., *Cultura umanistica e desiderio di Dio. Studio sulla letteratura monastica del medio evo* (Biblioteca Storica Sansoni 42, Firenze 1965) publicado en 1957 en su original francés. Asimismo, muy importante es Munk Olsen, B., *L'atteggiamento medievale di fronte alla cultura classica*, con prefacio de Nylander, C., introducción de Leonardi C. y una bio-bibliografía del autor (Unione Internazionale degli Istituti di Archeologia Storia e Storia dell'Arte in Roma. Conferenze 11, Roma 1994). Una buena historia literaria de la Edad Media desde el punto de vista de las relaciones culturales entre el Occidente latino y el Oriente bizantino es la de Berschin, W., *Medioevo greco-latino. Da Gerolamo a Niccoló Cusano*, que vio la luz por primera vez en alemán en 1980 y que se actualizó en la edición italiana publicada en 1989. Sobre una serie de problemas relevantes y peculiares relacionados con la trasmisión de los textos destacan: Maierù, A. (ed.) *Grafia e interpunzione del latino nel medioevo*. Seminario Internacional, Roma 27-29 septiembre 1984 (Lessico intellettuale europeo 41, Roma 1987), y Boyle, L.E., *«Vox paginae». An Oral Dimension of Texts*, con un prefacio de Zaboklicki, K., introducción de Schmugge, L. y una bio-bibliografia del

autor (Unione Internazionale degli Istituti di Archeologia Storia e Storia dell'Arte in Roma. Conferenze 16, Roma 1999). Al importante fenómeno de la fortuna del *corpus* dionisiano está dedicado el volumen *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter* (Turnhout 2000). Para el estudio de la literatura bizantina más antigua se dispone de un volumen, publicado en 1971, de Lemerle, P., *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle.* Sobre Focio y la literatura de los textos antiguos ofrece muchas sugerencias el volumen de Canfora, L., Wilson, N.G. y Bevegni, C., *Fozio. Tra crisi ecclesiale e magisterio letterario* (Ed. de G. Menestrina, Brescia 2000). También es muy interesante el repertorio *Catalogus translationum et commentariorum: Medieval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*, que se lleva publicando desde 1960 por iniciativa de Paul Oskar Kristeller, Ferdinand Edward Cranz y Virginia Brown y que incluye hasta ahora siete volúmenes.

Sobre el humanismo siguen persistiendo como puntos de referencia los dos volúmenes de Remigio Sabbadini sobre *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV*, publicados entre 1905 y 1914 y reimpresos en 1967 con una serie de añadidos y correcciones del autor, a cargo de Eugenio Garin. También son muy importantes las contribuciones en tres volúmenes de Kristeller, P.O., *Studies in Renaissance Thought and Letters* (Roma 1956-1993) y el volumen de Gentile, S., *Umanesimo e Padri della Chiesa. Manoscritti e incunaboli di testi patristici da Francesco Petrarca al primo Cinquecento* (1997). Sobre la creación de la biblioteca florentina de San Marco, una de las colecciones librescas humanísticas más importantes, se puede consultar la obra de Ullman, B.L. y Stadter, P. A., *The Public Library of Renaissance: Niccoló Niccoli, Cosimo de'Medici and the Library of San Marco*, (Medioevo e umanesimo 10, Padova 1972). Un panorama

detallado de los estudios griegos en Italia entre principios del s. XIV e inicios del s. XVI se encuentra en los volúmenes: Wilson, N.G., *From Byzantium to Italy. Greek Studies in the Italian Renaissance* (London 1992); Cortesi, M. y Maltese, E.V. (eds.) *Dotti bizantini e libri greci nell'Italia del secolo XV.* Actas del Congreso Internacional de Trento, 22-23 octubre 1990 (Napoli 1992); Monfasani, J., *Byzantine scholars in Renaissance Italy. Cardinal Bessarion and others emigrés* (Aldershot 1995). Sobre Traversari y los estudios patrísticos en el humanismo, sobre el concilio florentino y sobre Besarión existen los volúmenes: Mercati, G.,. *Ultimi contributi alla storia degli umanisti. Fascicolo I: Traversariana* (Studi e testi 90, Città del Vaticano 1939); Stinger, C.L., *Humanism and the Church Fathers. Ambrogio Traversari (1386-1439) and Christian antiquity in the Italian Renaissance* (Albany 1977); Garfagnini, G.C. (ed.) *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita.* Congreso internacional de estudios, Camaldoli-Firenze, 15-18 septiembre 1986 (Firenze 1988); Viti, P. (ed.) *Firenze e il Concilio del 1439.* Congreso de Estudios, Firenze, 29 noviembre-2 diciembre 1989 (Firenze 1994); Fiaccadori, G. (ed.) *Bessarione e l'Umanesimo.* Catálogo de la muestra (Napoli 1994). A Roma, a la Biblioteca Vaticana, a Nicolás V y a su significado en la cultura humanística están dedicados los volúmenes: Stinger, C.L., *The Renaissance in Rome* (Bloomington 1985); Grafton, A. (ed.) *Rome Reborn. The Vatican Library and Renaissance Culture* (Washington 1993); Bonatti, F. y Manfredi, A. (eds.) *Niccolò V nel sesto centenario della nascita.* Actas del Congreso Internacional de Sarzana, 8-10 octubre 1998 (Studi e testi 397, Città del Vaticano 2000). Al fenómeno de la laicización de los estudios están dedicadas las contribuciones recogidas en Fubini, R., *Umanesimo e secolarizzazione da Petrarca a Valla* (Roma 1990) y al debate sobre la escolástica Rummel, E., *The Humanist-Scholastic debate in the Renaissance and*

Reformation, (Cambridge-London 1995). A la fortuna humanística de la *Oratio ad adolescentes* de Basilio está dedicada la obra de Schucan, L., *Das Nachleben von Basilius Magnus «Ad adolescentes». Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Humanismus* (Travaux d'Humanisme et Renaissance 133, Genève 1973), a la de Orígenes, Schar, M., *Das Nachleben des Origenes im Zeitalter des Humanismus* (Basel-Stuttgart 1979) y más en general a la literatura patrística a principios de la Edad Moderna el volumen Grane, L. von, Schindler, A. y Wiedt, M. (eds.) *Auctoritas Patrum. Zur Rezeption der Kirchenväter im 15. und 16. Jahrundert* (Mainz 1993) y las Actas, a cargo de Mariarosa Cortesi y Claudio Leonardi, del encuentro celebrado en Florencia del 6 al 8 de febrero 1997 sobre *Tradizioni patristiche nell'Umanesimo* (Firenze 2000).

5. Edad Moderna y Contemporánea

En general, siguen siendo muy importantes los tres volúmenes de *Patristique et Moyen Age* del jesuita Joseph de Ghellinck (1872-1950), publicados entre 1946 y 1948. También es útil el panorama propuesto por Stella, P. sobre «Editoria e lettura dei Padri: dalla cultura umanistica al modernismo» en Quacquarelli, A. (ed.) *Complementi interdisciplinari di patrologia* (Roma 1989) 799-837. Para el estudio de la Edad Moderna son indispensables la segunda parte de la recopilación de estudios Backus, I. (ed.) *The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists* (Leiden-New York-Köln 1997) y una serie de contribuciones, inteligentes y ricas de erudición, de Petitmengin, P., «À propos des éditions patristiques de la Contre-Reforme: le "Saint Augustin" de la typographie Vaticane»: «Recherches Augustiniennes» 4 (1966) 199-251; «Le *Codex Veronensis* de

saint Cyprien. Philologie et histoire de la philologie»: «Revue des Études Latines» 46 (1968) 330-78; «Un monument controversé, le saint Cyprien de Baluze et de dom Maran (1726)»: «Revue d'Histoire des Textes» 5 (1975) 97-136; «Deux "Bibliothèques" de la Contre-Réforme: la *Panoplie* du Père Torres et la *Bibliotheca Sanctorum Patrum*», en Dionisotti, A.C., Grafton, A. y Kraye, J. (eds.) *The Uses of Greek and Latin* (Warburg Institute Surveys and Texts 16, London 1988) 127-53; «Comment étudier l'activité d'Erasme éditeur de textes antiques?» en *Colloquia Erasmiana Turonensia* I (Paris-Toronto 1972) 217-22. A la presencia erasmiana en la Italia del XVI está dedicado S. Seidel Menchi, *Erasmo in Italia, 1520-1580* (Torino 1987) y a los inicios del orientalismo Bertolotti, A., «Le tipografie orientali e gli orientalisti a Roma nei secoli XVI e XVII»: «La Rivista Europea» 9 (1878) 217-68. Sobre los estudios bíblicos son importantes los volúmenes de Kraus, H.-J., *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments* (1956 y ²1969) y el de Kümmel, W.G., *Das Neue Testament-Geschichte der Erforschung seiner Probleme* (1970). Finalmente la colección de textos del dominico Lagrange M.-J. (1855-1938), fundador en 1890 de la École Biblique de Jerusalén, *L'Écriture en Église. Choix de portraits et d'exégèse spirituelle (1890-1937)*, presentado por Gilbert, M. (Lectio divina 142, Paris 1990).

Sobre los estudios patrísticos son importantes, sobre todo para el s. XVII, pero también más en general para la edad moderna: «Antiquité chrétienne et antiquité paienne dans la culture française du XVIIe siècle»: en «XVIIe siècle» 33 (1981); «Le Siècle de Saint Augustin»: «XVIIe siècle» 34 (1982); el riquísimo volumen de Bury, E. y Meunier, B. (eds.) *Les Pères de l'Église au XVIIe siècle*. Actas del Coloquio de Lyon, 2-5 octubre 1991 (Paris 1993); Neveu, B., *Érudition et religion aux XVIIe et XVIIIe siècles* (Paris 1994); Quantin, J.L., *Le catholicisme classique et les Pères de l'Église. Un retour aux sources*

(1669-1713) (Collection des Études Augustiniennes. Série Moyen-Âge et Temps Modernes 33, Paris 1999). Sobre los maurinos, además de los artículos de Baudot, J. en *Dictionnaire de Théologie Catholique* VIII (Paris 1928) coll. 405-43 y de Daoust, J. en *Catholicisme* VIII (Paris 1979) coll. 966-80, importantes son Chaussy, Y., *Les Bénédictins de Saint-Maur* I-II (Collection des Études Augustiniennes. Série Moyen-Age et Temps Modernes 34, Paris 1989-1991). A la edición maurina de las obras de Agustín (Paris 1679-1700) se han dedicado recientemente las contribuciones recogidas en el volumen *Trosième centenaire de l'édition mauriste de saint Augustin*. Comunicaciones presentadas en el coloquio, 19-20 abril 1990 (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 127, Paris 1990). Entre los volúmenes sobre los grandes eruditos destacan: Neveu, B., *Un historien à l'école de Port-Royal. Sébastien Le Nain de Tillemont 1637-1698* (Archives Internationales d'Histoire des Idées 15, La Haye 1966); Auvray, P., *Richard Simon (1638-1712). Étude bio-bibliographique avec des textes inédits*, (Le mouvement des idées au XVIIe siècle 8, Paris 1974); Bertelli, S., *Erudizione e storia in Ludovico Antonio Muratori* (Napoli 1960). Al nacimiento de la Biblioteca Ambrosiana está dedicada la obra de Jones, P.M., *Federico Borromeo and the Ambrosiana: art patronage and Reform in Seventeeth-Century Milan* (Cambridge 1993).

En general, sobre la edad contemporánea se dispone de muchos datos en: Simonetti, M., *Novant'anni di filologia patristica*, en *La filologia medievale e umanistica greca e latina nel secolo XX*. Actas del Congreso Internacional de Roma (...) 11-15 diciembre 1989 (Testi e studi bizantino-neoellenici 7, Roma 1993) 17-46; Simonetti, M. y Vian, G.M., «Uno sguardo su centotrent'anni di studi patristici» en Naldini, M. (ed.) *La tradizione patristica. Alle fonti della cultura europea* (Letture patristiche 2, Fiesole 1995) 59-104; en

los ensayos recogidos en el volumen *Les Pères de l'Église au XXe siècle* (Paris 1997); Simonetti, M. y Vian, G.M., «L'esegesi patristica nella ricerca contemporanea»: «Anuario de Historia de la Iglesia» 6 (1997) 261-63. A los bolandistas están dedicados, además del artículo de Scaduto, M. en *Enciclopedia Cattolica* II (Città del Vaticano 1949) coll. 1782-90, también Delehaye, H., *À travers trois siècles, l'oeuvre des Bollandistes (1615-1915)*, segunda edición (la primera se publicó en 1920) con una guía bibliográfica (Subsidia Hagiographica 13ª, Bruxelles 1959); Peeters, P., *L'oeuvre des Bollandistes*, nueva edición (la primera se publicó en 1942) ampliada con notas bio-bibliográficas de los padres Delehaye y Peeters (Subsidia Hagiographica 24ª, Bruxelles 1961); Joassart, B., *Hippolyte Delehaye. Hagiographie critique et modernisme* (Subsidia Hagiographica 81, Bruxelles 2000). Acerca de la figura de Jacques-Paul Migne, además de los artículos de Marchal, L. en *Dictionnaire de Théologie Catholique* X,2 (Paris 1929) coll. 1722-40, y de Leclerq, H. en *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* XI (Paris 1933) coll. 941-957, son indispensables: Hamman, A.G., *Jacques-Paul Migne. Le retour aux pères de l'Église* (Le point théologique 16, Paris 1975); Mandouze, A. y Fouilheron, J. (eds.) *Migne et le renouveau des études patristiques*. Actas del Coloquio de Saint-Flour, 7-8 julio 1975 (Théologie historique 66, Paris 1985); Bloch, R.H., *God's Plagiarist. Being an Account of the Fabulous Industry and Irregular Commerce of the Abbé Migne* (Chicago-London 1994). A las «Sources Chrétiennes» están dedicados el volumen *Alle sorgenti della cultura cristiana. Omaggio a Sources Chrétiennes* (Napoli 1987) y Fouilloux, É., *La collection «Sources Chrétiennes». Éditer les Pères de l'Église au XXe siècle*, con prefacio de Pouilloux, J. (Paris 1995). Sobre Giovanni Mercati son importantes dos contribuciones de Vian, P., «"Non tam ferro quam calamo, non tam sanguine quam atramento". Un ricordo del

card. Giovanni Mercati, y Un "Lebenslauf" del card. Giovanni Mercati per l'Accademia Austriaca delle Scienze di Vienna (agosto 1947)» en *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae* VIII (Studi e testi 396, Città del Vaticano 2000) 394-459 y 461-79. Sobre filología e instrumentos informáticos en general son útiles tres volúmenes publicados por la Accademia Nazionale dei Lincei, respectivamente en 1995, 1997 y 1999 de Perilli, L., *Filologia computazionale*; *Discipline umanistiche e informatica. Il problema della formalizzazione* y *I nuovi orizzonti della filologia. Ecdotica, critica testuale, editoria scientifica e mezzi informatici elettronici*; muchísimos datos ofrecen, finalmente, Barbaglia, S., «Testi biblici e informatica»: «Ricerche Storico Bibliche» 10 (1998) 329-89 y Macías Villalobos, C., «Cristianismo y nuevas tecnologías» en Alberto González, A. y Macías Villalobos, C. (eds.) *Cristianismo y tradición latina*. Actas del Congreso de Málaga, 25-28 abril 2000, (Madrid 2001) y en la edición electrónica de «Analecta Malacitana» (www.anmal.uma.es/anmal/numero6/macias.htm).

BIBLIOGRAFÍA

Agnolo Poliziano, poeta, scrittore, filologo. Actas del Congreso Internacional de Montepulciano, 3-6 noviembre 1994 (Firenze 1999).

Andrei, O., «La formazione di un modulo storiografico cristiano: dall'esamerone cosmico alle "Cronographiae" di Giulio Africano»: «Aevum» 69, (1995) 147-70.

Andreu, F., *Pellegrino alle sorgenti, San Giuseppe Maria Tomasi: la vita, il pensiero, le opere* (Roma 1987).

Antonazzi, G., *Lorenzo Valla e la poemica sulla donazione di Costantino. Con testi inediti dei secoli XV-XVII* (Uomini e dottrine 28, Roma 1985).

Arns, E., *La technique du livre d'après saint Jérôme* (Paris 1953).

Auvray, P., *Richard Simon (1638-1712). Étude bio-bibliographique avec des textes inédits* (Le mouvement des idées au XVII^e, Paris 1974).

Ayres, L.M., «The Italian Giants Bibles: Aspects of their Turonian Ancestry and Early History» en Gameson, R. (ed.) *The Early Medieval Bible. Its Production, Decoration and Use* (Cambridge Studies in Paleography and Codicology 2, Cambridge 1994) 125-54.

Backus, I., «The Fathers in Calvinistic Orthodoxy: Patristic Scholarship. The Bible and the Fathers According to Abraham Scultetus (1566-1624) and André Rivet (1571/73-1651). The

Case of Basil Caesarea», en I. Backus (ed.), *The Reception of Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurist* (Leiden-New York-Köln 1997) 839-65.

Barberi, F., *Paolo Manuzio e la Stamperia del Popolo Romano (1561-70). Con documenti inediti* (Studi di bibliographia 1, Roma 1942).

Baumgarten, P.M., *Die Vulgata Sixtina von 1590 und ihre Einführungsbulle. Aktenstüke und Unterschungen* (Alttestamentliche Abhandlungen 3,2, Münster i. W. 1911).

Berschin, W., *Medioevo greco-latino. Da Gerolamo a Niccolò Cusano* (ed. it. de E. Livrea, Liguri Editore, Napoli 1989).

Bertrand, D., «The Society of Jesus and the Church Fathers in the Sixteenth and Seventeenth Century», en I. Backus (ed.), *The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists* (Leiden-New York-Köln 1997) 987-1008.

Bévenot, M., «"Primatus Pedro datur". St. Cyprian on the Papacy»: «The Journal of Theological Studies» 5 (1954) 19-35.

Bianca, C., «Il pontificato di Niccolò V e i Padri della Chiesa», en S. Gentile (ed.), *Umanesimo e Padri della Chiesa. Manoscritti e incunaboli di testi patristici da Francesco Petrarca al primo Cinquecento* (Milano 1997) 85-92.

Bignami Odier, J., L. Brou y A. Vernet, *Bibliographie sommaire des travaux du père André Wilmart O.S.B., 1867-1941* (Sussidi eruditi 5, Roma 1953).

Bloch, R.H., *God's Plagiarist. Being an Account of the Fabulous Industry and Irregular Commerce of the Abbé Migne* (Chicago-London 1994).

Boeft, J. den, «Erasmus and the Church Fathers» en Backus, I. (ed.) *The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists* (Leiden-New York-Köln 1997) 537-72.

Boon, A., *Pachomiana Latina. Règle et Épîtres de s. Pachome, Épître de s. Theodore et «Liber» de s. Orsiesius. Texte latina de s. Jérôme. Appendice: La Règle de s. Pachome. Fragments coptes et Excerpta grecs* (ed. de L. T. Lefort, Bibliotheque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique 7, Louvain 1932).

Branca, V., *Poliziano e l'umanesimo della parola* (Saggi 655, Torino 1983).

Brunhölzl, F., *Histoire de la littérature latine du Moyen Âge.* Vol I: *De Cassiodore à la fin de la renaissance carolingienne.* Vol. II: *L'époque carolingienne* (Turnhout 1991).

Buzzeti, C y G.O. Bravi, «Edizioni della Bibbia, versioni nelle lingue parlate con particolare riferimento all'Italia» en Fabris, R. (ed.) *La Bibia nell'epoca moderna e contemporanea* (La Bibbia nella storia 17, Bologna 1992) 23-41.

Campenhausen, H. von, *I padri della Chiesa latina* (Biblioteca storica Sansoni 47, Firenze 1969).

Camplani, A., «Sulla trasmissione di testi gnostici in copto» en Camplani, A. (ed.) *L'Egitto cristiano. Aspetti e problemi in etá moderna* (Studia Ephemeridis Augustinianum 56, Roma 1997) 121-75.

Campo, C., *Gli imperdonabili* (Biblioteca Adelphi 183, Milano 1987).

Camporeale, S.I., «Lorenzo Valla, tra Medioevo e Rinascimento. Encomion s. Thomae-1457»: «Memorie Domenicane» 93 (1976) 11-194.

— «Lorenzo Valla e il "De falso credita donatione". Retorica, libertà ed ecclesiologia nel'400»: «Memorie Domenicane» 105 (1988) 191-293.

Canfora, L., *La biblioteca del patriarca. Fozio censurato nella Francia de Mazzarino* (Piccoli Saggi 2, Roma 1998).

Carletti, C., «Damaso I, santo» en *Enciclopedia dei papi*, I (Roma 2000) 349-72.

Catrice, P., «L'orientaliste Paul Drach, collaborateur de l'abbé Migne» en A. Mandouz y J. Foulheron (eds.) *Migne et le renouveau des études patristiques*. Actas del Coloquio de Saint-Flour, 7-8 julio 1975 (Théologie historique 66, Paris 1985) 211-24.

Centi, T.M., «L'attività letteraria di Santi Pagnini nel campo delle scienze bibliche»: «Archivum Fratrum Praedicatorum» 15 (1996) 69-91.

Chadwick, H., «New Sermons of St. Augustine»: «The Journal of Theological Studies» 47 (1996) 69-91.

Chomarat, J., *Grammaire et rhétorique chez Erasme* I-II (Les clasiques de l'humanisme. Etudes 10, Paris 1981).

Copinger, W.A., *Incunabula Biblica or the First Half Century of the Latin Bible Being a Bibliographical Account of the Various Editions of the Latin Bible between 1450 and 1500 with an Appendix Containing a Chronological List of the Editions of the Sixteenth Century* (London 1892).

Correspondance de Giovanni Battista De Rossi et de Louis Duchesne (1873-1894) (ed. de Saint-Roch, P., Collection de l'École Française de Rome 205, Roma 1995).

Cortesi, M., «Tecnica versoria ecomposizione agiografica nella "Vita Athanasii" di Giovanni Tortelli», en C. Moreschini y G. Menestrina (ed.), *La traduzioni dei testi religiosi.* Actas del Congreso de Trento, 10-11 febrero 1993 (Religione e Cultura 6, Brescia 1994) 197-223.

— «Umanisti alla ricerca dei Padri greci», en S. Gentile (ed.) *Umanesimo e Padri della Chiesa. Manoscritti e incunaboli di testi patristici da Francesco Petrarca al primo Cinquecento* (Milano 1997) 63-75.

Costa, F., «Il carteggio Peretti-Borromeo per l'Edizioni romana delle Opere di S. Ambrogio (1579-1585)»: «Miscellanea Francescana» 86 (1986) 821-77.

Courcelle, P., *La Consolatione de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et posterité de Boèce* (Paris 1967).

CSEL, Corpus Scriptorum Ecclesiaticorum Latinorum (publicado desde 1866)

D'Amico, J.F., *Theory and Practice in Renaissence Textual Criticism. Beatus Renanus between Conjecture and History* (Berkeley 1988).

Dekkers, E., «Pour une histoire de la bibliographie chrétienne dans l'Antiquité et au Moyen Âge», en M. van Uytfanghe y R. Demeulenare (eds.), *Aevum inter utrumque. Mélanges offerts à Gabriel Sanders* (In Abbatia S. Petri Steenbrugis 1991) 53-65.

Deuel, L., Cacciatori di libri sepolti (Milano 1968); publicado en New York bajo el título *Testaments of Time. The Search for Lost Manuscripts and Records* (New York 1965).

Devreese, R., «Chaînes exégétiques grecques» en *Dictionnaire de la Bible. Supplément* I (Paris 1928) 1084-1233.

— *Introduction à l'étude des manuscrits grecs* (Paris 1954).

Di Fazio, A., «Retractationes: uno sguardo nel laboratorio di scrittura di Agostino»: «Nicolaus» 24 (1996) 359-83.

Di Rosa, P., *Denis Petau e la cronologia* (Archivum Historicum Societatis Iesu, 29, 1960, 3-54).

Domínguez del Val, U., *Historia de la antigua literatura latina hispano-cristiana,* III: *San Isidoro de Sevilla* (Corpus Patristicum Hispanum 5, Madrid 1998, 87-186).

Doutreleau, L., «L'Assamblée du clergé de France et l'édition patristique grecque au XVII[e] siècle» en E. Bury y Meunier, B. (eds.) *Les Pères de l'Église au XVII[e] siècle.* Actas del Coloquio de Lyon, 2-5 octubre 1991 (Paris 1993) 99-116.

Eissfeldt, O., *Introduzione all'Antico Testamento* IV (Biblioteca teologica 4, Brescia 1984).

Farina, R., *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo* (Bibliotheca Theologica Salesiana. Fontes 2, Zürich 1966).

Fedalto, G., *Simone Altumano. Monaco di studio, arcivescovo latino di Tebe, secolo XIV* (Storia del Cristianesimo 2, Brescia 1968).

Fernández Marcos, N., *Introducción a las versiones griegas de la Biblia* (Textos y estudios «Cardenal Cisneros, Madrid 1979).

Filoramo, G., *L'attesa della fine. Storia della gnosi* (Biblioteca Universale Laterza 1899, Roma-Bari 1987).

Fohlen, J., «Dom Luc d'Achery (1609-1685) et les débuts de l'érudition»: «Revue Mabillion» 55 (1965) 149-75; 56 (1966) 1-30 y 73-98 ; 57 (1967) 17-41 y 56-156.

Fontaine, J., *La letteratura latina cristiana. Profilo storico* (Saggi 127, Bologna 1973).

Fox, A., *John Mill and Richard Bentley. A Study of the Textual Criticism of the New Testament. 1675-1729* (Oxford 1954).

Fragnito, G., *La Bibia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)* (Bologna 1997).

Frutaz, A.P., «Duchesne, Louis-Marie-Olivier», en *Enciclopedia Cattolica* IV (Città del Vaticano 1950) coll. 1960-65.

Fubini, R., «Contestazioni quattrocentesche della donazione di Constantino: Niccolò Cusano, Lorenzo Valla»: «Medioevo e Rinascimento» 2 (1991) 19-61.

Fumaroli, M., «Temps de croissance et temps de corruption: Les deux Antiquités dans l'érudition jésuite françáise du XVII[e] siècle»: «XVII[e] siècle» 33 (1981) 149-68.

Funaioli, G., Filologia, en Enciclopedia cattolica, V (Città del Vaticano 1950) coll. 1337-42.

Gabrieli, G., «Un grande orientalista»: «Nuova Antologia» fasc. 1427 (1931) 87-102.

Gallina, E., *Aonio Paleario* I-III (Roma 1989).

García Martínez, F. (ed.) *Testi di Qumran* (Biblica 4, Brescia 1996).

García Martínez, F. y J. Trébolle Barrera, *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones* (Madrid 1993).

Garofalo, S., «Gli umanisti italiani del secolo XV e la Bibbia»: «Biblica» 27 (1946) 338-75.

Garzya, A., «Traduzioni di testi religiosi a Bisanzio», en G. Moreschini y G. Menestrina (eds.), *La traduzioni dei testi religiosi.* Actas del Congreso de Trento, 10-11 febrero 1993 (Religione e cultura 6, Brescia 1994).

Gebhardt, O. von, *Zur handschriftlichen Überlieferung der griechischen Apologeten. 1. Der Arethascodex, Paris. Gr. 451* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 1, 3, Leipzig 1883).

Gentile, S., «Umanesimo fiorentino e riscoperta dei Padri», en S. Gentile (ed.), *Umanesimo e Padri della Chiesa. Manoscritti e incunaboli di testi patristici da Francesco Petrarca al primo Cinquecento* (Milano 1997) 45-62.

Ghellink, J. de, *Patristique et Moyen Âge. Études d'histoire littéraire et doctrinale.* II. *Introduction et compléments à l'étude de la patristique* (Museum Lessianum. Section historique 7, Bruxelles-Paris 1947).

— *Patristique et Moyen Âge*. III. *Compléments à l'étude de la patristique* (Museum Lessianum. Section historique 9, Bruxelles-Paris 1948).

Ghysens, G. y P.P. Verbraken, *La carrière scientifique de dom Germain Morin (1861-1946)* (Instrumenta Patristica 15, Steenbrugis 1986).

Grafton, A.T., *Joseph Scaliger. A Study in the History of Classical Scholarship*, I-II (Oxford-London 1983-1993).

Gramaglia, P., «Cipriano e il primato romano»: «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 28 (1992) 185-213.

Gribomont, J., «Cassiadoro et ses Bibles latines» en *Flavio Magno Aurelio Cassiodore*. Actas de la Semana de Estudios de Cosenza-Squillace, 19-24 septiembre 1983 (Soveria Mannelli 1986) 262-80.

Hadjiantoniou, G.A., *Protestant Patriarch. The Life of Cyril Lucaris (1572-1638), Patriarch of Constantinople* (London 1961).

Halporn, J.W., «Pandectes, Pandecta and the Cassiodorum Commentary of the Psalms»: «Revue Bénédictine» 90 (1980) 290-300.

Hamman, A.G., *Jacques-Paul Migne. Le retour aux pères de l'Église* (Le point théologique 16, Paris 1975).

— «Les principaux collaborateurs des deux Patrologies de Migne», en Mandouze, A. y Fouilheron, J. (eds.) *Migne et le renouveau des études patristiques*. Actas del Coloquio de Saint-Flour, 7-8 julio 1975 (Théologie historique 66, Paris 1985) 179-91

Hennings, R., *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hyeronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments un die Auslegung von Gal. 2,11-14* (Supplements to Vigiliae Christianae 21, Leiden-New York-Köln 1997).

Hoffmann, M., *Theologie, Dogma und Dogmenentwicklung im theologischen Werk Denis Petau's* (Regensburger Studien zur Theologie 1, Regensburg 1976).

Hurel, D.O., «The Benedictines of the Congregation of St. Maur and the Church Fathers», en I. Backus (ed.), *The Reception of Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists* (Leiden-New York-Köln 1997) 1009-38.

Ingold, A.M.P., *Histoire de l'édition bénédictine de saint Augustin, avec le journal inédit de dom Ruinart* (Paris 1903).

Jaitner-Hahner, U., *Humanismus in Umbrien und Rom. Lilius Tifernas, Kanzler und Gelehrter des Quattrocento,* I-II (Saeculo Spiritalia 25-26, Baden-Baden 1993).

Jehasse, J., «Religion et politique: le *Tertullien* de Nicolas Rigault (1628-1648)», E. en Bury y B. Meunier (eds.), *Les Pères de l'Église au XVII^e^ siècle.* Actas del Coloquio de Lyon, 2-5 de octubre 1991 (Paris 1993) 227-35.

Joassart, B., *Hippolyte Delehaye. Hagiographie critique et modernisme* (Subsidia hagiographica 81, Bruxelles 2000).

Jones, P.M., *Federico Borromeo and the Ambrosiana: Art Patronage and Reform in Seventeeth-Century Milano* (Cambridge 1993).

Karrer, L., *Die historich-positive Methode des Theologen Dionisyus Petavius* (Münchener theologische Studien. 2. Systematische

Abteilung 37, München 1970).

Kellner, C.A., «Sixtus V. als Textkritiker»: «Zeitschrift für Katholische Theologie» 46 (1922) 313-25.

Kemler, H., «Hegesipps römische Bischofsliste»: «Vigiliae Christianae» 25 (1971) 182-96.

Kenyon, F., *Our Bible and the Ancient Manuscripts* (London 1939). Cuarta ed. reeditada sin variaciones en 1948.

Ker, N.R., «Thomas James' Collation of Gregory, Cyprian and Ambrose»: «Bodleian Library Record» 4 (1952) 16-32.

Kirschbaum, E., «P. Giuseppe Marchi S.J. (1795-1860) und Giovanni B. De Rossi (1822-1894)»: «Gregorianum» 21 (1940) 564-606.

Kraus, C., *Filone Alessandrino e un'ora tragica della storia ebraica* (Nobiltà dello Spirito 14, Napoli 1967).

Kraus, H.-J., *L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica dalla Riforma ad oggi* (Bologna 1975).

Kukula, R.C., *Die Mauriner Ausgabe des Augustinus. Ein Beitrag zur Geschichte der Literatur und der Kirche im Zeiltalter Ludwig XIV*, I-IV (Sitzungsberichte des Philosophisch-Historichen Klasse der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften 121-122, 127, 138, Wien 1890-1898).

Kümmel, W.G., *Il Nuovo Testamento. Storia dell'indagine scientifica sul problema neotestamentario* (Bologna 1976).

Labowsky, L., *Bessarion Library and the Biblioteca Marciana. Six Early Inventories* (Sussidi Eruditi 31, Roma 1979).

Lagarde, P. A. de, *Onomastica sacra* (Göttingen 1887).

Lagrange, M.J., «Monseigneur Pierre Batiffol»: «La Vie Intellectuelle» 2 (1929). Reeditado en M.J. Lagrange, *L'Écriture en Église. Choix de portraits et d'exégèse spirituelle (1890-1937)* (Lectio divina 142, Paris 1990).

Leanza, S., «Gerolamo e la tradizione ebraica», en C. Moreschini y G. Menestrina, *Motivi letterari ed esegetici in Gerolamo.* Actas del Congreso de Trento, 5-7 de diciembre 1995 (Religione e cultura 9, Brescia 1997).

Leclercq, J., *Cultura umanistica e desiderio di Dio. Studio sulla letteratura monastica del medio evo* (Biblioteca Storica Sansoni 42, Firenze 1965).

Le Goff, J., *Le christianisme et les rêves (II^e^-VII^e^ siècles),* en T. Gregory, *I sogni nel Medioevo.* Seminario internacional, Roma 2-4 octubre 1983 (Roma 1985).

Lehmann, P., «Literaturgeschichte im Mittelalter»: «Germanisch-Romanische Monatsschrift» 4 (1912) 569-582. Reeditado en Lehmann, P., *Erforschung des Mittelalter* I (Leipzig 1941) 82-113.

Levi della Vida, G., «Ignazio Guidi»: «Oriente moderno» 15 (1935) 236-248, reimpreso en la colección de sus escritos *Aneddoti e svaghi arabi e non arabi* (Milano-Napoli 1959) 232-49.

Levine, J.M., «Reginald Pecok and Lorenzo Valla on the Donation of Constantine»: «Studies in the Renaissance» 20 (1973) 118-43.

Lewis, N., «Robert Grosseteste and the Church Fathers» en I. Backus (ed.), *The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists* (Leiden-New York-Köln 1997) 197-229.

Lightfoot, J.B., *The Apostolic Fathers,* II, 1, *San Ignatius and San Polycarp* (London-New York 1889).

Maltese, E.V., «Appunti su Zaccaria traduttore di Gregorio Magno» en C. Moreschini y G. Menestrina (eds.), *La traduzione dei testi religiosi.* Actas del Congreso de Trento, 10-11 febrero 1993 (Religione e Cultura 6, Brescia 1994) 243-52.

Mancini, G., «Giovanni Tortelli cooperatore di Niccolò V nel fondare de la Biblioteca Vaticana»: «Archivo Storico Italiano» 78 (1920) 161-282.

Mangenot, E., «Polyglottes», en *Dictionnaire de la Bible* V (Paris 1912) 513-29.

Marrou, H.I., *S. Augustin et la fin de la culture antique* (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 145, Paris 1938).

Martini, C.M., *Il problema della recensionalità del codice B alla luce del papiro Bodmer XIV* (Analecta Biblica 26, Roma 1966).

Martinoli Santini, L., «Le traduzioni dal greco», en *Un pontificato ed una città. Sisto IV* (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo. Studi Storici 154-162, Roma 1986) 81-101.

Mazzuco, C., «La prima cattedra di Letteratura cristiana antica nell'Università di Stato», en M.P. Ciccarese (ed.), *La letteratura cristiana antica nell'università italiana: il dibatito el l'insegnamento* (Fiesole 1998) 125-89.

McManamon, J.M., «Pier Paolo Vergerio (the Elder) and the beginnings of the Humanist cult of Jerome»: «The Catholic Historical Review» 71 (1985) 353-71.

Mercati, G., *Opuscoli inediti del Beato Card. Giuseppe Tommasi* (Studi e Testi 15, Roma 1905).

— *Se la versione dall'ebraico del codice Veneto greco VII sia di Simone Altumano vescovo di Tebe. Ricerca storica con notizie e documenti sulla vira dell'Atumano* (Studi e Testi 30, Città del Vaticano 1916).

— *Per la cronologia della vita e degli scritti di Niccolò Perotti arcivescovo di Siponto; ricerche (...)* (Studi e Testi 44, Città del Vaticano 1925).

— *Scritti d'Isidoro il Cardinale Ruteno e codici a lui appartenuti che si conservano nella Biblioteca Apostolica Vaticana* (Studi e Testi 46, Città del Vaticano 1926).

— *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo* XIV (Studi e Testi 56, Città del Vaticano 1931).

— *Nuove note de letteratura biblica e cristiana antica* (Studi e Testi 95, Città del Vaticano 1941).

Metzger, B. M., *Il testo del Nuovo Testamento. Trasmissione, corrupzione e retituzione* (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 1, Brescia 1996).

Miglio, M., «Niccolò V umanista di Cristo» en S. Gentile (ed.), *Umanesimo e Padri della Chiesa. Manoscritti e incunaboli di*

testi patristici da Francesco Petrarca al primo Cinquecento (Milano 1997) 77-83.

Mioni, E., «Vita del Cardinale Bessarione»: «Miscellanea marciana» 6 (1991) 13-197.

Momigliano, A., «Gli studi classici di Scipione Maffei»: «Giornale storico della letteratura italiana» 133 (1956) 363-83.

— «Mabillon's Italian Disciples» en *íd.*, *Terzo contributo alla storia degli studi clasici e del mondo antico* (Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi 108, Roma 1966) 135-152.

Monfasani, J. (ed.) *Collectanea Trapezuntiana. Texts, Documents and Bibliographics of Georg Trebizond* (Medieval and Renaissance Texts and Studies 25, Binghamton 1984).

Monseigneur Duchesne et son temps. Actas del Coloquio de Roma, 23-25 mayo 1973 (Collection de l'École Française de Rome 23, Roma 1975).

Morisi Guerra, A., «La leggenda di san Girolamo. Temi e problemi tra Umanesimo e Controriforma»: «Clio» 23 (1987) 5-33.

Morison, S. y H. Carter, *John Fell, the University Press and the «Fell» types* (Oxford 1967).

Morpurgo, G., *Un umanista martire e la riforma teorica italiana nel secolo XVI, Aonio Paleario* (Città di Castello 1912).

Mühlenberg, E., «Katenen» en *Teologische Realenzyklopädie* XVIII (Berlin-New York 1989) 14-21.

Munk Olsen, B., *L'attergiamento medievale di fronte alla cultura classica* (Unione Internazionale degli Istituti di Archeologia Storia e Storia dell'Arte in Roma. Conferenze 11, Roma 1994).

Nazzaro, A.V., «Intertestualità biblico-patristica e classica nel'*Epistola 22* di Gerolamo» en C. Moreschini y G. Menestrina, (eds.) *Motivi letterari ed esegetici in Gerolamo,* Actas del Congreso de Trento, 5-7 diciembre 1995 (Religione e Cultura 9, Brescia 1997).

Neveu, B., «Archéolatrie et modernité dans le savoir ecclésiastique du XVII[e] siècle», en *XVII[e] siècle* 33 (1981) 169-84.

Nilsson Nylander, E. y P. Vian, «I manoscritti latini della regina Cristina alla Biblioteca Vaticana: storia, stato e ricerche sul fondo», en B. Magnusson (ed.) *Cristina di Svezia e Rome.* Actas del Simposio (...) 5-6 octubre 1995 (Suecoromana. Studia artis historiae Istituti Romani Regni Sueciae 5, Stockholm 1999) 143-62.

Nodet, É., «Jésus et Jean-Baptiste selon Josèphe»: «Revue Biblique» 92 (1985) 312-48 y 497-524.

Onofri, L., «Note su Giorgio Trapezunzio e il *De evangelica preparazione* di Eusebio da Cesarea»: «La Cultura» 24 (1986) 211-30.

Parenti, S. y E. Velkovska(eds.) *L'abate Giuseppe Cozza-Luzzi archeologo, liturgista, filologo.* Actas de las Jornadas de Bolsena 6 de mayo de 1995 (Analecta Kryptopherres, Grottaferrata 1998).

Parise, N., «De Rossi, Giovanni Battista» en *Dizionario Biografico degli Italiani* 39 (Roma 1991) 201-5.

Pasquali, G., *Storia della tradizioni e critica del testo* (Firenze 1988).

Peeters, P., *L'oeuvre des Bollandistes* (Subsidia Hagiographica 24[a], Bruxelles 1961).

Peri, V., «Nicola Maniacutia : un testimonio della filologia romana del XII secolo»: «Aevum» 41 (1967) 67-90.

— «"Correctores immo corruptores". Un saggio di critica testuale nella Roma del XII secolo»: «Italia Medioevale e Umanistica» 20 (1977) 19-125.

Perria, L., *I manoscritti citati da Albert Ehrhard* (Testi e Studi Bizantino-neoellenici 4, Roma 1979)

Perucho, J., «San Simeón, el estilista y el caballero bizantino Kosmas», en *Galería de espejos sin fondo* (Áncora y Delfín 238, Barcelona 1963) 33-7.

Peterson, E., «Harnack, Adolf von» en *Enciclopedia Cattolica* VI (Città del Vaticano 1951) coll.1365-6.

Petitmengin, P., «À propos des éditions patristiques de la Contre-Reforme: le "Saint Augustin" de la Typographie Vaticane»: «Recherches Augustiniennes» 4 (1966) 199-251.

— «Le *Codex Veronensis* de Saint Cyprian. Philologie et histoire de la philologie»: «Revue des Études Latines» 46 (1968) 330-78.

— «Les Patrologies avant Migne» en A. Mandouze y J. Fouilheron (eds.) *Migne et le renouveau des études patristiques.* Actas del Coloquio de Saint-Flour, 7-8 julio 1995 (Théologie historique 66, Paris 1985) 15-38.

— «De adulteratis Patrum editionibus. La critique des textes au service de l'orthodoxie» en E. Bury y B. Meunier (eds.) *Les Pères de l'Église au XVII^e siècle.* Actas del Coloquio de Lyon, 2-5 octubre 1991 (Paris 1993).

Petrucci, A., «Il libro nell'età della stampa» en *Enciclopedia delle scienze sociali* (Roma 1996) 316-25.

PG: *Patrologiae cursus completus (...) series Graeca (...) accurante J.-P. Migne* (168 vols., Paris 1857-1866).

Pitassi, M.C., «Jean Le Clerc éditeur des Pères malgré lui», en E. Bury y B. Meunier (eds.) *Les Pères de l'Église au XVII^e siècle.* Actas del Coloquio de Lyon, 2-5 octubre 1991 (Paris 1993) 279-92.

Pizzolato, L.F., «La letteratura cristiana antica nell'Università Cattolica di Milano: alle origini», en M.P. Ciccarese (ed.) *La letteratura cristiana antica nell'università italiana: il dibattito e l'insegnamento* (Fiesole 1998) 69-123.

PL: *Patrologiae cursus completus (...) series Latina (...) accurante J.-P. Migne* (222 vols., Paris 1844-1855).

Quantin, J.L., «The Fathers in the Seventeenth Century Roman Catholic Theology», en I. Backus (ed.) *The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists* (Leiden-New York-Köln 1997) 951-86.

Rademaker, C.S.M., *Life and Work of Gerardus Joannes Vossius (1577-1649)* (Respublica Literaria Neederlandica 5, Assen 1981).

Raimondi, E., «I padri maurini e l'opera del Muratori»: «Giornale Storico della Letteratura Italiana» 128 (1951) 429-71 y 129

(1952) 145-78. Reeditado en *íd.*, *I lumi dell'erudizione* (Milano 1989) 3-77.

Regoliosi, M., «Nuove ricerche intorno a Giovanni Tortelli»: «Italia Medioevale e Umanistica» 9 (1966) 123-89 y 12 (1969) 129-96.

Rehm, A., «Eduard Schwartz' wissenschaftliches Lebenswerk», en *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften: Philosophisch-historische Abteilung* (München 1942).

Renouard, A.A., *Annales de l'imprimerie des Estienne, ou histoire de la famille des Estienne et des ses éditions* I-II (Paris [2]1843).

Reuter, M., *Text und Bild im Codex 132 der Bibliothek von Montecassino «Liber Rabani de originibus rerum». Untersuchungen zur mittelalterlichen Illustrationspraxis* (München 1984).

Revilla Rico, M., *La Políglota de Alcalá. Estudio histórico-crítico* (Madrid 1917).

Reynolds, L.D. y N.G. Wilson, *Copisti e filologi. La tradizione dei classici dall'antichità ai tempi moderni* (Medioevo e Umanesimo 7, Padova 1987).

Rice, E.F., *Saint Jerome in the Renaissance* (Baltimore-London 1985).

Rico, F., «Il Petrarca e le lettere cristiane», en S. Gentile (ed.) *Umanesino e Padri della Chiesa. Manoscritti e incunnaboli di testi patristici da Francesco Petrarca al primo Cinquecento* (Milano 1997) 33-43.

Rigotti, G., «Massimo Planude traduttore del *De Trinitate* di S. Agostino» en C. Moreschini y G. Menestrina (eds.), *La*

traduzione dei testi religiosi. Actas del Congreso de Trento, 10-11 febrero 1993 (Religione e Cultura 6, Brescia 1994).

Rivière, J., *Monseigneur Batiffol* (Paris 1929).

Rouse, R.H. y M.A., «Bibliography before Print: the Medieval *De viris illustribus*», en Ganz, P. (ed.) *The Role of the Book in Medieval Culture.* Actas del Simposio Internacional de Oxford, 26 septiembre-1 octubre 1982 (Bibliologia 3, Turnhot 1986) 133-53.

Rudolph, K., *La gnosi. Natura e storia di una religione tardoantica* (Biblioteca di Cultura Religiosa 63, Brescia 2000).

Rummel, E., *The Humanistic-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation* (Cambridge-London 1995).

Ruysschaert, J., «A 50 ans du premier catalogue vatican de mgr. Robert Devreesse. Note bio-bibliographique» en *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae* I (Studi e Testi 329, Città del Vaticano 1987).

Sacchi, P. (dir.), «Apocrifi dell'Antico Testamento», en Troiani, L. (ed.) *Letteratura giudaica di lingua greca* (Biblica 5, Brescia 1997).

San Agustín, *Confesiones* I-V (ed. de M. Simonetti y G. Chiarini, Roma-Milano 1992-1997).

Schneider, B., *Die mittelalterlichen griechisch-lateinischen Übersetzungen der aristotelichen Rhetorik* (Berlin 1971).

Schulze, M., «Martin Luther and the Church Fathers», en I. Backus, (ed.) *The Reception of the Church Fathers in the West.*

From the Carolingians to the Maurists (Leiden-New York- Köln 1997) 573-626.

Schwartz, E., «Die Kanonensammlungen der alten Reichskirche»: «Zeitschrift für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung» 25 (1936) 95-108.

Scicolone, I., *Il cardinale Giuseppe Tomasi di Lampedusa e gli inizi della scienza liturgica* (Studia Anselmiana 82, Roma 1981).

Simonetti, M., «Novant'anni di filologia patristica» en *La filologia medievale e umanistica greca e latina nel secolo XX.* Actas del Congreso Internacional de Roma 11-15 diciembre 1989 (Testi e Studi Bizantino-neoellenici 7, Roma 1993) 17-46.

— «L'età antica» en *Enciclopedia dei papi* I (Roma 2000) 5-46.

Simonetti, M. y G.M. Vian, «L'esegesi patristica nella ricerca contemporanea»: «Anuario de Historia de la Iglesia» 6 (1997) 241-67.

Skeat, T.C., «The Oldest Manuscript of the Four Gospels?»: «New Testament Studies» 43 (1997) 1-34.

— «The Codex Sinaiticus, the Codex Vaticanus and Constantine»: «The Journal of Theological Studies» 50 (1999) 583-625.

Soltner, L., «Migne, Dom Guéranger et Dom Pitra. La collaboration solesmienne aux enterprises de Migne», en A. Mandouze y J. Fouilheron (eds.) *Migne et le renouveau des études patristiques.* Actas del Coloquio de Saint-Flour, 7-8 julio 1975 (Théologie historique 66, Paris 1985) 193-209.

Stella, P., «Editoria e lettura dei Padri: dalla cultura umanistica al modernismo», en A. Quacquarelli(ed.) *Complementi interdisciplinari di patrologia* (Roma 1989) 799-837.

Stinger, C.L., *The Renaissance in Rome* (Bloomington 1985).

— «Italian Renaissance Learning and the Church Fathers», en I. Backus, *The Reception of Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists* (Leiden-New York-Köln 1997) 473-510.

Tans, J.A.G. y H. Schmitz du Moulin, *Pasquier Quesnel devant la Congrégation de l'Index. Correspondance avec Francesco Barberini et mémoires sur la mise à l'Index de son édition des œuvres de Saint Leon, publiés avec introduction et annotation* (Archives Internationales d'Histoire des Ideés 71, La Haye 1994).

Taylor, J., «Why Were the Disciples First Called "Christians" at Antioch? (Acts 11,26)»: «Revue Biblique» 101 (1994) 75-94.

Thomann, G., «John Ernest Grabe (1667-1711): Lutheran Syncretist and Anglican Patristic Scholar»: «Journal of Ecclesiastical History» 43 (1992) 414-27.

Timpanaro, S., «Angelo Mai», en *Atene e Roma* 1 (1956) 3-34.

— «Alcuni studi su codici greci Barberiniani compiuti da Giacomo Leopardi nel 1823» en *Studi in onore di Carlo Ascheri* (Differenze 9, Urbino 1970) 357-79.

— *La genesi del metodo del Lachmann* (Saggi 5, Padova [2]1963).

Tramontano, R., *La lettera di Aristea a Filocrate* (Napoli 1931).

Trebolle Barrera, J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia* (Madrid 1993).

Trevor-Roper, H.R., *Archbishop Laud* (London [3]1988).

Troisieme centenaire de l'édition mauriste de saint Augustin. Comunicaciones presentadas en el coloquio, 19-20 abril 1990 (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 127, Paris 1990).

Troncarelli, F., *Tradizione perdute. La «Consolatio Philosophiae» nell'alto Medioevo* (Medioevo e Umanesimo 42, Padova 1981).

Turner, C.H., «The Version Called Prisca»: «The Journal of Theological Studies» 30 (1929) 337-46.

Ubaldi, P., «Appunti sul Dialogo storico di Palladio», en Memorie della R. Accademia delle Scienze di Torino. Classe di scienze morali, storiche e filologie, II,56 (1906) 217-96.

Valli, E., *L'opera di Francesco Lanzoni, bibliografia degli scritti e note* (Faenza 1934).

Vasoli, C., «Il peso dei fattori non teologici: "cultura, linguaggio, politica"», en G. Alberigo (ed.) *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence, 1438/39-1989* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 97, Leuven 1991) 389-405.

Vian, N., «Abbozzo di ritratto del cardinale Mercati», en *Almanacco dei bibliotecari italiani 1958* (Roma 1958) 117-26.

— «Ricordo di Pio Franchi de' Cavalieri»: «Aevum» 35 (1961) 123-30.

— *Il leone nello scrittoio* (Graffiti 15, Reggio Emilia 1980).

— «Figure della Vaticana»: «L'Urbe» 49 (1986) 104-24.

Vian, G.M., «Interpretazioni giudaiche e cristiane antiche del sogno di Giacobbe (Genesi 28,10-22)» en *Sogni, visioni e profezie nell'antico cristianesimo.* XVII Encuentro de Estudiosos de la Antigüedad Cristiana. Roma, 5-7 mayo 1988 («Augustinianum» 29, 1989) 307-32.

— «Il "De psalmorum titulis": l'esegesi di Atanasio tra Eusebio e Cirillo»: «Orpheus» 12 (1991) 93-132.

— «L'evangeliario eusebiano», en E. dal Covolo - R. Uglione y G.M. Vian (eds.) *Eusebio de Vercelli e il suo tempo* (Biblioteca di Scienze Religiose 133, Roma 1997) 347-64.

— «La pesadilla recurrente:cristianismo y cultura clásica desde Jerónimo al humanismo» en A. Alberte González y C. Macías Villalobos (eds.) *Cristianismo y tradición latina.* Actas del Congreso Internacional de Málaga, 25-28 abril 2000 (Madrid 2001) 125-36.

— *La donazione di Costantino* (L'identità italiana, Bologna 2004).

Vian, P., «Esperienza catalografica e modeli istituzionali in Biblioteca Vaticana nel XVIII secolo: la "Praefatio generalis" del catalogo degli Assemani (1756)», en F. Santi (ed.) *La buona lingua della polvere. Cataloghi, repertori e lessici tra erudizione, narrativa e politica* (Fondazione Ezio Franceschini. Opuscoli 12, Firenze 1998) 25-64.

— «"Non tam ferro quam calamo, non tam sanguine quam atramento". Un ricordo del card. Giovanni Mercati», en *Miscellanea*

Bibliothecae Apostolicae Vaticanae VII (Studi e Testi 396, Città del Vaticano 2000).

Voicu, S.J., «Pseudo-Giovanni Crisostomo: i confini del corpus»: «Jahrbuch für Antike und Christentum» 39 (1996) 105-15.

Waché, B., *Monseigneur Lous Duchesne (1843-1922). Historien de l'Église, directeur de l'École Française de Rome* (Collection de l'École Française de Rome 167, Roma 1992).

Wickenden, N., *G.J. Vossius and Humanistic Concept of History* (Respublica Literaria Neederlandica 7, Assen 1993).

Wikenhauser, A. y J. Schmidt, *Introduzione al Nuovo Testamento* (Biblioteca Teologica 9, Brescia 1981).

Wilamowitz-Moellendorff, U. von, *Storia della filologia classica* (Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 1967).

Wilson, N.G., *Filologi Bizantini* (Collana di Filologia Classica 5, Napoli 1990).

— *From Byzantinum to Italy. Greek Studies in the Italian Renaissance* (London 1992).

Winkelmann, F., *Albert Ehrhard und die Erforschung der griechisch-byzantinischen Hagiographie. Dargestellt an Hand des Briefwechsels Ehrhards mit Adolf von Harnack, Carl Schmidt, Hans Lietzmann, Walther Eltester und Peter Heseler* (Texte und Geschichte der altchristlichen Literatur 111, Berlin 1971).

Wutz, F.X., *Onomastica sacra. Untersuchungen zum Liber interpretationis nominum Hebraicorum des hl. Hieronymus* (Texte und Geschichte der altchristlichen Literatur 11, Berlin 1914-1915).

ÍNDICE DE NOMBRES Y DE MATERIAS*

---

* En el índice, bajo los nombres de los respectivos autores, están incluidos también los títulos (a veces abreviados) de las obras mencionadas en el texto, excluidos los de las obras recordadas solamente en el último capítulo y en las referencias bibliográficas; están en cambio incluidos los nombres de todos los autores. Por lo que concierne a la literatura bíblica, los libros y pasajes comprendidos en los distintos cánones se han agrupado bajo la voz Biblia, mientras los apócrifos (o pseudoepígrafos) están bajo las respectivas voces.

ÍNDICE GENERAL

EDICIONES CRISTIANDAD, S. A.
Cristóbal Bordiú, 25 - bajo dcha.
28003 Madrid

Teléfono: 91 781 99 70
Fax: 91 781 99 77
www.edicionescristiandad.es
info@edicionescristiandad.es